مؤلفات الشهرستانى

- ١ -

كتاب

مصارعة الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام

طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم

الشهرستانى

تحقيق وتقديم وتعليق

سهير محمد مختار

مدرس فلسفة بكلية البنات الإسلامية

الطبعة الأولى

ديسمبر ١٩٧٦ م / ١٣٩٦ هـ



« قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِى صَدْرِى ، وَيَسِّرْ لِى أَمْرِى ، وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِن لِسَانِى ، يَفْقَهُوا قَوْلِى » .

صدق الله العظيم

صدر للمؤلفة

١ - الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين الجوينى	تحقيق مع آخرين
٢ - سلوة الأحزان لابن الجوزى	« « «
٣ - التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية	تأليف
٤ - مصارعة الفلاسفة	تحقيق وتعليق

تحت الطبع :

١ - مصارع المصارع لنصير الدين الطوسى

تحقيق مع د. فيصل عون

٢ - نهاية العقول فى دراية الأصول لفخر الدين الرازى

تحقيق مع د. على سامى النشار

٣ - الاسلام دين البشرية	تأليف
٤ - الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية	تأليف

الإهداء

إلى روح الإمام تاج الملة والدين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، اعترافا بفضله ، ومساهمته الجادة ، في إرساء قواعد الفكر الإسلامي الأصيل ؟

سهير مختار

مقدمة

بقلم

سمير محمد مختار

بسم الله الرحمن الرحيم

يسعدنى أن أتقدم بهذا العمل العلمى ، محاولة به الإسهام فى الكشف عن الجوانب الفكرية لتاج الملة والدين محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، وذلك من خلال ردوده على ابن سينا فى بعض المسائل الإلهية ، مبينة — بقدر الإمكان — مدى غيرة هذا الإمام على الإسلام ودفاعه عنه بالحجة النقلية والعقلية .

فقد استرعت شخصية الشهرستانى أنظار الباحثين فى مختلف العصور والأماكن كمؤرخ للفرق . ولاقى كتابه فى هـذا المجال « الملل والنحل » رواجاً كبيراً قديماً وحديثاً ، وترجم إلى عدة لغات عالمية ، ومازال مرجعاً هاماً فى تاريخ الفرق والأديان .

على أنى فى بحثى لآراء الشهرستانى الكلامية والفلسفية — وهو موضوع الرسالة التى نلت بها درجة الدكتوراه — وضعت يدى على جوانب فكرية هامة فى شخصية هذا المفكر غير كونه مؤرخاً للفرق .

كما وفقنى الله تعالى إلى العثور على بعض مصنفاته التى مازالت فى نسخها الخطية ، بل التى يظن البعض أنها غير موجودة .

من هذه المخطوطات كتاب « مصارعة الفلاسفة » الذى نحن بصدد تحقيقه .

وقد رأيت أن أصدّر تحقيق الكتاب بنبذة قصيرة عن حياة الإمام الشهرستانى وبيئته ومصنفاته ، حتى أرسم لشخصيته صورة واضحة ، فأبتدىء باسمه .

اسمه وكنيته :

محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ، المكنى بأبي الفتح[١] .

لقبه :

كان الشهرستاني يلقب بعدة ألقاب ، فهو الأفضل[٢] ، وهو العلامة[٣] وهو تاج الملة والدين[٤] .

نسبته :

ينتسب الشهرستاني إلى بلدة شهرستان ، الواقعة بين نيسابور وخوارزم ، وهي إحدى مدن إقليم خراسان[٥] .

وشهرستان قريبة من مدينة نسا ، فبينهما ثلاثة أميال ، وتنتهي إليها بادية الرمل ، التي بين خوارزم ونيسابور[٦] .

وتسمى أحياناً شارستان وشارستانه .

---

(١) انظر تاريخ الذهبي — خ — المجلد ٢٦ لوحة ١٨٢ ، تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ١٤١ ، وغيرها .

(٢) انظر تاريخ الذهبي — خ — المجلد ٢٦ لوحة ١٨٢ ، طبقات الشافعية للسبكي ٧٨/٤ ، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٣٠٥/٥ .

(٣) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي ١٠٤/٤ ط . الثانية .

(٤) انظر مصارع المصارع — خ — للطوسي . صفحة العنوان ، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار — خ — للشهرستاني . صفحة العنوان ، مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ص ٧١ ، والعدد الرابع ص ٦١ مقال بالفارسية بقلم محمد تقي دانش .

(٥) انظر تاريخ بيهق — بالفارسية — للبيهقي ص ٣٢٦ ، تحقيق أحمد بهمنيار .

(٦) انظر أحسن التقاسيم للمقدسي ص ٣٢٠ ، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع للبغدادي ٨٢٢/٢ .

وهى كلمة فارسية مركبة من :

آستان : بمعنى ناحية .

وشهر : بمعنى مدينة .

فتكون شهرستان — أو شارستان — بمعنى ناحية المدينة .

وقد اشتهرت هذه البلدة بطبيعتها الرملية ، مما جعل مزارعها وبساتينها بعيدة عنها . على أن ذلك لم يمنع من وجود المساجد بها ، فكانت تلك المساجد منبراً للعلم والدين ، وكانت هى النور الأول الذى فتح الشهرستانى عينيه عليه.

مولده وسيرته :

ولد محمد بن عبد الكريم فى غضون عام ٤٧٩ هـ/١٠٨٧ م[١] من أبوين فارسيين . فكان أعجمى الأصل والمولد .

تلقى علومه الأولى على يد والده ، فحفظ القرآن الكريم ، ثم أرسله أبوه إلى مسجد البلدة ليتم تعليمه الدينى على يد مشايخها . وكان ذلك فى سن مبكرة، حتى أنه قال عن نفسه :

(ولقد كنت، على حداثة سنى أسمع تفسير القرآن من مشايخى سماعاً مجرداً)[٢] .

على أن الشهرستانى لم يكتف بهذا ، فانتقل من مسقط رأسه إلى غيرها من البلدان سعياً وراء العلم من جهة ، وطلباً للرزق من جهة أخرى . فذهب إلى مدينة خوارزم وأقام بها مدة ، واتخذ فيها مسكناً، مما يدلنا على استقراره بها فى بدء حياته .

---

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكى ٤/٧٨ ، معجم الأدباء لياقوت الحموى ٥/٣١٥ .
(٢) انظر مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار . خ . لوحة ٢ ب .

وتلقى علوم الحديث على يد على بن أحمد المدينى المحـدّث (المتوفى عام ٤٩٤ هـ / ١١٠٠ م) .

وغادر أبو الفتح خوارزم ، وذهب إلى نيسابور ، حيث تفقه بها على يد أحمد الخوافى ، الفقيـه الشافعى (المتوفى عام ٥٠٠ هـ / ١١٠٦ م) وأبى نصر القشيرى (المتوفى عام ٥١٤ هـ / ١١٢٠ م) .

وقرأ الكلام على يد أستاذه أبى القاسم الأنصارى (المتوفى عام ٥١٢ هـ/ ١١١٨م) . وكان لهذا الأستاذ فضلا فى توجيهه إلى الطريق القويم فى تحصيل العلم . ولم ينس له الشهرستانى ذلك ، فكان يذكره فى كتبه ، مشيراً إلى أنه كان مرجعه فى بعض الأمور العلمية .

قال فى « مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار » :

« ولقد كنت على حداثة سنى أسمع تفسير القرآن من مشايخى سماعاً مجرداً ، حتى وفقت فعلقته على أستاذى ناصر السنّة أبى القاسم سليمان ابن ناصر الأنصارى تلقفاً ، ثم أطلعنى مطالعات كلمات شريفـة عن أهل البيت وأوليائهم رضى الله عنهم ، وعلى أسرار دفينة وأصول متينة فى علم القرآن »[1] .

وقال فى « نهاية الإقدام فى الكلام » :

« وكثيراً ما كنا نراجع أستاذنا وإمامنا ، ناصر السنة ، صاحب « الغنية وشرح الإرشاد » أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى فيها[2] »[3] .

---

(١) انظر اللوحة ٢ ب .

(٢) يقصد مسألة إثبات سبب حادث لأمر حادث .

(٣) انظر ص ٣٨ .

وبعد أن اتقن الشهرستانى العلوم الدينية وعلم الكلام على يد أساتذة عظام أجلاء، توجه إلى خوارزم ثانية. وهناك تعرف على بعض علماء عصره المشهورين. فالتقى بأسعد الميهنى، الفقيه (المتوفى عام ٥٢٧ هـ تقريباً حوالى ١١٣٣ م) وصارت بينهما صداقة.

كما التقى أيضاً بالمؤرخ الفارسى محمد بن محمود بن أرسلان الخوارزمى (المتوفى عام ٥٦٨ هـ / ١١٧٣ م) وكانت بينهما محاورات ومفاوضات.

وتعددت رحلات تاج الملة والدين، فظل ينتقل بين ربوع مدن إيران دارساً ومدرساً، فذهب ضمن ماذهب إلى بيهق وسجستان وترمذ، كما ذهب من قبل إلى نيسابور وخوارزم[1].

وعين الشهرستانى فى عام ٥١٠ هـ / ١١١٦ م مدرساً بنظامية بغداد، وفى طريق ذهابه إلى هناك، توجه إلى مكة المكرمة — فى ذى الحجة من نفس العام — لتأدية فريضة الحج، ثم توجه إلى بغداد، حيث كان يقوم بالتدريس هناك فى المجلس الخاص به.

وفى بغداد التقى بصديقه القديم أسعد الميهنى، الذى كان قد سبقه إلى هناك، وظل فى المدرسة النظامية ثلاث سنوات، يعظ ويذكّر ويحدّث. وظهر له قبول هناك لحسن عبارته وسعة اطلاعه.

وقد قام — فى الفترة التى مكث فيها فى بغداد — بتأليف بعض كتبه الهامة، هذا إلى جانب عقده للمجالس العلمية. من هذه الكتب كتاب «نهاية الإقدام فى علم الكلام» والجزء الثانى من كتاب «الملل والنحل» وغيرهما.

---

(١) انظر بحثنا: الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية مخطوط بمكتبة عين شمس. ص ٥٠ وما بعدها.

عاد الشهرستانى من بغداد عام ٥١٣هـ/١١١٩م إلى إقليم خراسان ثانية ، متنقلا بين مدن الإقليم ، معلماً ومتعلماً ، إلى أن جاء عام ٥٤٨هـ / ١١٥٣م ، فتوجه إلى مسقط رأسه شهرستان ، حيث توفى بها ودفن هناك .

بيئته العامة :

فى تلك الفترة التى عاشها الشهرستانى ، أى من عام ٤٧٩ هـ / ١٠٨٧ م إلى عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م ، كانت تكتنف البلاد أحداث هامة فى شتى النواحى من سياسية إلى اقتصادية إلى اجتماعية إلى دينية إلى ثقافية .

كانت الأمة الإسلامية وقتذاك قد امتدت رقعتها شرقاً حتى بلاد الصين، وغرباً حتى المحيط الأطلسى ، وشمالا حتى هضبات الروس ، وجنوباً حتى المحيط الهندى والصحراء الكبرى .

وشملت العديد من البلدان والممالك والمفاوز ، كما شملت العديد من البحار والمحيطات ، وكان لهذا الامتداد أثر بالغ فى عدم تمكن الحكومة العباسية من السيطرة على نظام الحكم آنذاك ، مما أدى إلى قيام كثير من الفتن والدسائس التى أوقعت البلاد فى حروب طاحنة ومستمرة فى شتى الأنحاء .

وشملت الحروب إيران ومصر والعراق وبلاد الشام وبلاد الأندلس والمغرب . وكان السبب الرئيسى لقيام الحروب ، هو النزاع على كرسى الحكم[1] .

وكان لاضطراب الحالة السياسية أثر عظيم فى تدهور اقتصاد البلاد ، وفى طمع الأجانب فى غزوها ، كما كان لضعف الخلفاء العباسيين أثر فى استقلال حكام بعض الأقاليم بأقاليمهم .

---

(١) انظر المرجع السابق ص ١٤ وما بعدها .

وفسدت الحياة الاجتماعية ، فانتشر الفساد الخلق ، ونهبت البلاد ، وسفكت الدماء ، وتفشت الرشوة والنهب والسرقة بين الناس .

وامتدت الدسائس إلى الناحية الدينية ، فقامت الفتن الدينية بين أصحاب المذاهب الفقهية بعضهم البعض ، وبينهم وبين أصحاب المذاهب الكلامية . وكانت الدسائس تقوم بالقلم إلى جانب السيف .

فقامت فتن بين أهل السنة والحنابلة[١] ، وبين المعتزلة والأشاعرة[٢] ، وبينهم وبين الكرامية[٣] .

واندثرت فرق دينية وأفل نجمها ، وظهرت فرق أخرى وتصاعد نجمها . وكان من أهم هذه الفرق ، وأكثرها تأثيراً فى استمرار الحروب فرقة الاسماعيلية الجديدة ، التى تزعمها آنذاك الحسن بن الصباح الداعى الاسماعيلى .

واستظهرت هذه الفرقة بالرجال ، وتحصنت بالقلاع ، وكان أشهر قلاعهم قلعة « ألموت » — أى عش العقاب — بالعراق .

وامتد نفوذهم من العراق إلى غيرها من المدن ، فخربوا فى البلاد ونهبوا ، وسفكوا الدماء . وكان الحسن بن الصباح يستمد أصول دعوته من حاكم مصر المستنصر بالله[٤] .

---

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير ١٢/١١٥ ، الكامل لابن الأثير ٨/١٢٤ .

(٢) انظر تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ٣١٠ ، العبر فى خبر من ذهب للذهبى ٢/٢٤

(٣) انظر الكامل حوادث عام ٥٩٥ هـ ، ج ٨/١٧٧ ، ١٧٨ .

(٤) انظر تاريخ الدعوة الاسماعيلية لمصطفى غالب ص ١٨٥ ، الملل والنحل ١/ ١٩٢ — ١٩٥ ط . سنة ١٣٨٧ هـ ، وانظر أيضاً بحثنا : الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٣٣ — ٣٥ .

وقامت بينهم وبين سلاطين السلاجقة وخلفاء العباسيين الحروب الدامية التي زعزعت أمن البلاد .

وقد شهد الشهرستاني بعض هذه الأحداث ، وسمع بالبعض الآخر . وعلى الرغم من أنه لم يسجل تفاصيل هذه الأمور ، إلا أنه اهتم بتسجيل الفرق والملل المندثر منها وغير المندثر ، الموجود في إيران وفي غيرها من أنحاء الأمة الإسلامية[١] .

وبينما تدهورت الحياة الاجتماعية والاقتصادية باضطراب الأحوال السياسية في البلاد ، إلا أن الانتعاش قد ساد بعض النواحي الأخرى .

فقد لاقت حركة البناء في العصر السلجوقي — في إيران — رواجاً عظيما ، وتقدمت كثير من الصناعات تقدماً ملحوظاً[٢] .

وكان للناحية الفكرية نصيب من الازدهار والتقدم في عصر الشهرستاني ، فكثر الإنتاج العلمي ، واتسعت مجالاته .

وحفل كل من القرنين الخامس والسادس الهجريين بعديد من المفكرين العظام ، الذين تركوا لنا تراثاً فكرياً قيّماً في شتى العلوم والفنون ، وسنخص بالذكر منهم من كان قريب الصلة بالعلامة .

ففي الفقه نبغ عدد غير قليل ، منهم — على سبيل المثال لا الحصر — أحمد الخوافي وأبو نصر القشيري وأسعد الميهني وغيرهم .

وفي الحديث والتفسير — مثلا — علي بن أحمد المديني ، ومحمد بن حمويه

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني ج١ ، ج٢ .

(٢) انظر بحثنا الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٤٢ ، ٤٣ .

ابن محمد الجويني وأبو منصور العبادى والموفق بن أحمد المكى الخوارزمى والإمام النسفى والإمام الطبرسى .

وكان على قمة مشاهير العصر فى علم الكلام والأصول الإمام أبو نصر القشيرى ، والإمام أبو المعالى الجوينى ، والإمام أبو القاسم الأنصارى ، والبيهق (ابن فندق) .

ولم يعدم العصر من مؤرخين ثقات ، ســـواء فى التاريخ الإنسانى العام أو تاريخ الأديان . فظهر ابن حزم الأندلسى والبيهق (ابن فندق) وابن السمعانى والخوارزمى وابن القلانسى وغيرهم .

وامتد النشاط الثقافى إلى مجال السياسة والطب والأدب وغيرها[1] .

وكان الإنتاج الصوفى يقف على قمة الإنتاج آنذاك شـــعراً ونثراً ، فازدان العصر بصوفية كبار أثروا تأثيراً كبيراً فى الحياة الفكرية آنذاك ، كان منهم — على سبيل المثـــال لا الحصر — الإمام أبو حامد الغزالى ، والإمام عبد الكريم بن هوازن القشيرى والإمام الشهرزورى وأبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجى المعروف بابن العريف وعبد القادر الجيـــلانى وابن طفيل وعمر الخيام ومعزى وأديب صابر ونظامى الكنجوى وغيرهم .

هذه هى البيئة العامة التى عاش فى كنفها أبو الفتح الشهرستانى ، وقضى حياته بين أحداثها ، شاهداً ومسجلا ومؤرخاً ، فكان نتاج عصر مملوء بالأحداث المختلفة ، زاخر بالعلماء والأدباء والفنانين فى مجالات شتى .

وقد تأثر العلامة محمد الشهرستانى بهذه الأحداث ، فظهر ذلك فى أفكاره

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٤٣ — ٥٠ وانظر أيضاً راحة الصدور للراوندى ص ١٩٧

وآرائه . والقارىء لمصنفاته الموجودة تحت أيدينا ، يستطيع أن يلمس بوضوح مدى ثقافته الواسعة الممتدة ، وكيف كان واحداً من عظماء عصره فى الفلسفة والكلام والفقه ، بل وممثلا للاتجاه الصوفى الذى ساد عصره آنذاك .

ولذا نشير بإيجاز إلى مؤلفاته ، التى شملت ميادين مختلفة ، إذ ألف فى الفقه ، والتفسير ، والكلام ، والفلسفة ، وتاريخ الفرق والأديان وغيرها . وهذه المؤلفات تمثل تراثا علمياً فياضاً .

مؤلفاته :

شملت مؤلفات العلامة الشهرستانى — كما قلنا — العديد من الفنون ، وليس هذا بالأمر العجيب على تاج الملة والدين ، الذى اشتهر بشغفه بالدرس والتدريس ، وبكثرة مجالسه العلمية والوعظية .

ولذا قال عنه أحد معاصريه :

(له تصانيف كثيرة ... تزيد على عشرين مجلدة ، ورأيت له مجلساً مكتوبا)[١] .

وقال عنه — عبد الرحيم الأسنوى :

(إن مؤلفاته تتصف إلى جانب الشمول بالشهرة والذيوع)[٢] .

ومن أسباب كثرة مؤلفاته وذيوعها ، ما سجله عنه الحافظ الذهبى حيث قال :

(إنه كان كثير المحفوظ ، قوى الفهم ، مليح الوعظ)[٣] .

---

(١) انظر تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى ص ١٤١

(٢) انظر طبقات الشافعية ٢/١٠٦ ، تاريخ أبى الفداء ٣/٢٧ .

(٣) انظر سير أعلام النبلاء — خ — للذهبى . المجلد ١٢ القسم الثانى لوحة ٢١٠ .

وعند إحصائنا لمؤلفاته ، وجدنا أنها بلغت تسع وعشرون كتابا بين مخطوط ومطبوع ومفقود .

وقد قسمناها إلى أقسام ثلاثة :

(١) الكتب المخطوطة (٢) الكتب المطبوعة .
(٣) الكتب المفقودة .

أولا : الكتب المخطوطة :

(١) رسالة فى اعتراضات الشهرستانى على كلام ابن سينا ، أرسلها إلى القاضى عمر بن سهل .

(٢) رسالة إلى محمد الايلاقى ، الطبيب المشهور ، وهى فى السؤال عن العلم الإلهى .

(٣) رسالة إلى محمد السهلانى .

وهذه الرسائل الثلاث موجودة فى مجموعة خطية بمكتبة مجلس شوراى ملى بطهران بإيران .

(٤) قصة سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام . وهى فى شرح سورة يوسف شرحاً لطيفاً ، مع تسجيل بعض روايات عن الصوفية .
توجد منه نسخة ـ تكاد تكون وحيدة ـ بمكتبة جامع الأزهر الشريف.

(٥) مصارعة الفلاسفة وهو الكتاب الذى بين أيدينا .

(٦) مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار ، وهو فى تفسير سورتى الفاتحة والبقرة..

توجد منه نسخة بمكتبة مجلس شوراى ملى بطهران بإيران .

(٧) المناهج والآيات أو المناهج فى علم الكلام . وتوجد منه نسخة بمكتبة ولى الدين بتركيا .

ونرجو الله تعالى أن يوفقنا إلى تحقيق هذه المخطوطات التى عثرنا عليها تباعا ، تحقيقا علميـــاً مشرفاً ، لنسهم بذلك فى إحياء تراث محمد ابن عبد الكريم الشهرستانى .

ثانياً : الكتب المطبوعة :

(١) مجلس فى الخلق والأمر . باللغة الفارسية . طبعـــه محمد جلالى نائينى فى إيران .

ونرجو الله أن يوفقنا إلى ترجمته وإعداده للنشر بإذن الله ، لإضافته إلى مكتبة الشهرستانى وسلسلة مؤلفاته التى بدأناها بـ (مصارعة الفلاسفة) .

(٢) الملل والنحل . وقد طبع مرات عديدة ، كما ترجم إلى عديد من لغات العالم .

(٣) نهاية الاقدام فى علم الكلام . حققه الفرد جيوم عام ١٩٣٤ م .

ومن إنتاجه العلمى المطبوع الذى أحصيناه ، ترجمة ذكرها الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحـــل » وقد عددناها من أعماله العلمية ومن تراثه الفكرى ، وهى :

(٤) ترجمة فصول أربعة عن الفارسية . ألفها الحسن بن الصباح فى المذهب الاسماعيلى ، وترجمها الشهرستانى ، وضمنها كتابه « الملل والنحل » الجزء الأول ص ٤٣٧ وما بعدها (طبعة د . محمد فتح الله بدران ، الأولى) .

(٥) مسألة فى إثبات الجوهر الفرد ، ألحقها الفرد جيوم فى نهاية كتاب « نهاية الاقدام فى علم الكلام » .

ثالثاً : الكتب المفقودة :

(١) الإرشاد إلى عقائد العباد .

(٢) أسرار العبادة .

(٣) الأقطار فى الأصول .

(٤) تاريخ الحكماء . وقد أشار المستشرق وليم كيورتن ، الذى قام بتحقيق ونشر كتاب « الملل والنحل » ، إلى أن صديقاً له يدعى السيد بلاند ، أكد له وجود هذا الكتاب فى صورته الخطية فى حيازة السيد بلاند .

ونرجو الله أن نعثر على هذه النسخة أو على ما يميط اللثام عن هذا الكتاب ، الذى يبدو من عنوانه أنه فى تاريخ الفرق .

(٥) تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام .

(٦) دقائق الأوهام .

(٧) رسالة فى المبدأ والمعاد .

(٨) شبهات برقلس وأرسطو وابن سينا ونقضها .

(٩) الشجرة الإلهية .

(١٠) العيون والأنهار .

(١١) غاية المرام فى علم الكلام .

(١٢) قصة موسى والخضر .

(١٣) مجلس فى أصول الحكمة .

(١٤) مجلس فى حصر أنواع التقدمات .

(١٥) مجلس فى قصة سيدنا موسى .

(١٦) مناظرات مع الاسماعيلية .

(١٧) نهايات أوهام الحكماء الالهيين .

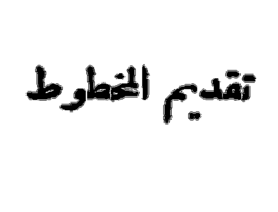
وبإنتهاء إحصاء مؤلفات الشهرستانى ، نكون قد انتهينا من عرض سيرته ومصنفاته .

ونرجو أن نكون قد وفقنا فى إلقاء الضوء على شخصيته فى غير تطويل مل أو تقصير غير مستحب .

والله الموفق والمعين ، فنعم المولى ونعم النصير .

سهير مختار

القاهرة فى ٤ مايو ١٩٧٦ م
جمادى الأولى ١٣٩٦ هـ


تقديم المخطوط

هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، يعد أثراً هاماً من آثار الشهرستانى التى وقفنا عليها . وهو يمثل الكتاب الرابع من جملة مؤلفاته المطبوعة ، إذ سبقه إلى الطبع – كما بينا – الملل والنحـــل ، ونهاية الاقدام فى علم الكلام ، ومجلس فى الخلق والأمر باللغة الفارسية .

النسخة التى اعتمدنا عليها فى التحقيق :

أشار بروكلمان إلى وجود نسخة من هذا الكتاب فى برلين فى مكتبة جوته . تحمل رقم ١١٦٣[١] .

وقد بحثت فى كتب الفهارس لعلى أجد نسخا أخرى ، فلم أعثر على شىء . وبعثت إلى كل الأماكن التى يحتمل أن يوجد فيها الكتاب .

وتفضل مشكوراً الأستاذ / نزار كمال الدين ، المسئول بالقسم الفنى بالمكتبة الوطنية ببغداد ، بموافاتى بمعلومات تفيد عن وجود نسخة من الكتاب بمكتبة المجمع العلمى ببغداد تحت رقم ٤٧١ / م .

وقد تفضل مشكوراً الأستاذ الدكتور / فاضل الطائى ، الأمين العام بالمجمع العلمى العراقى بإرسال صورة فوتوغرافية لهذه النسخة .

وبالاطلاع عليها ، تبين لى أنها مصورة عن نسخة مكتبة جوته ، وتأكد لى ذلك من الختم الوارد بآخر لوحة منها ، وهو ختم مكتبة جوته .

---

(١) انظر G. A. L. von Brockelmann S. I. P. 763 und G.I. p. 550.

وبهذا يكون للكتاب نسخة وحيدة فى العالم هى الموجودة فى مكتبة جوته ، وهى التى حصلنا على صورة منها .

على أن نصير الدين الطوسى ، الذى رد على الكتاب فى القرن السابع الهجرى ، بكتاب سماه « مصارع المصارع » ذكر أنه سينقل نص كلام الشهرستانى فى « مصارعة الفلاسفة » ثم يرد عليه مسألة مسألة[١] .

وبمقارنة النص الذى نقله الطوسى والنص الذى تحت أيدينا ، وجدنا فيه بعض زيادات فى بعض مواضع ، وبعض نقصان فى مواضع أخرى ، مما يجعلنا نقول : إما أن يكون للكتاب نسخة أخرى هى التى اطلع عليها نصير الدين الطوسى ، وكانت موجودة فى وقته ثم فقدت .

وإما أن يكون نصير الدين الطوسى ، قد تصرف فى بعض نصوص كتاب الشهرستانى بتلك الزيادة وذلك النقصان .

ولما لم يترجح لدينا أحد الأمرين على الآخر ، لعدم عثورنا على النسخة التى اعتمد عليها الطوسى ، فاننا نقول إن للكتاب فى عصرنا نسخة واحدة هى الموجودة فى ألمانيا بمكتبة جوته ، والتى صورت منها نسخة مكتبة المجمع العلمى العراقى .

وأشير هنا إلى ملحوظة هامة ، وهى أننا كنا نقابل نص الشهرستانى وما نقله عنه الطوسى فى « مصارع المصارع » ، فإذا وجدنا زيادة فى ما نقله الطوسى ، أحسسنا أنها ضرورية وناقصة فى النسخة التى بين أيدينا ، ذيلناها فى الهامش مشيرين إلى ذلك ، دون أن ننقل رد الطوسى .

وأحيانا كانت الزيادة تزيد على العشر صفحات .

---

(١) نقوم أنا والزميل الدكتور فيصل بدير عون بتحقيق كتاب الطوسى المذكور وهو تحت الطبع الآن .

كما أننا وجدنا اختلافا فى ترقيم بعض اللوحات ، يبدو أنه نتيجة خطأ فى التصوير .

فاللوحة ٢٦ ب و ٢٧ أ كان يجب أن يلحقا باللوحة ٢٥ أ لاتصال الكلام بينهم ووحدة الأفكار .

كذلك اللوحة ٢٨ب واللوحة ٢٩ أ كان يجب أن يلحقا باللوحة ٢٦ أ .

وأيضاً اللوحة ٢٥ ب هى بقية الكلام الذى فى اللوحة ٢٧ أ .

واللوحة ٢٧ ب هى بقية الكلام الذى فى اللوحة ٢٩ أ .

واللوحة ٢٩ ب هى بقية الكلام الذى فى اللوحة ٢٨ أ .

وعلى هذا يكون ترتيب اللوحات من ٢٥ أ إلى ٢٩ ب كما يلى :

٢٥ أ ، ٢٦ ب ، ٢٧ أ ، ٢٥ ب ، ٢٦ أ ، ٢٨ ب ، ٢٩ أ ، ٢٧ ب ، ٢٨ أ ، ٢٩ ب .

ثم باقى لوحات المخطوط منتظمة الترتيب .

وقد راعيت فى تحقيق للمخطوط ، وضع اللوحات المختلفة كما هى فى ترقيمها الذى وصلتنى به ، وتصحيح هذه الأرقام لاستقامة النص فى الهامش وذلك حفاظا على شكل النسخة الخطية .

وهاك وصفها .

وصف المخطوط :

يقع المخطوط فى تسع وثلاثين لوحة مزدوجة من القطع المتوسط . مسطرته ١٥ سطراً .

كتب بخط جيل وواضح . وندر خلو بعض كلماته من النقط .

كما خلت لوحاته من الهوامش الجانبية ، عدا لوحة العنوان التى جاء فى أعلاها على اليسار اسم : ابراهيم بن ابراهيم ، الذى قد يكون مالكا للنسخة.

كما جاء بأسفل نفس الصفحة على اليسار هذه الكلمات :

الواثق بخالق الثقلين
العبد الضعيف الحسين

وكثيراً ما كان الناسخ يكتب الهمزة ياء كما يلى :

ناشيه : ناشئة
فضايل فضائل

وأحياناً يكتبها واوا مثل :

جزو جزء
جزوى جزئى

فإذا جاءت الهمزة فى آخر الكلمة ، استغنى عنها تماماً كما فى قوله :

أجزا : أجزاء
رخا رخاء
فضا فضاء
ملا ملاء

إلى غير ذلك مما كان شائعاً بين النساخ .

وجاء فى اللوحة الأخيرة من المخطوط هذه الكلمات :

علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
كتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى
فضايل بن أبى الحسن ، الناسخ الشافعى
رحم الله قارئه وكاتبه ، آمين .
وكان الفراغ من نسخه فى العشر الأخير من
صفر سنة تسعين وخمسمايه

وحسبنا الله ونعم الوكيل

ومن يتوكل على الله فهو حسبه

ثم ورد ختم مكتبة جوته بأسفل اللوحة ، كما سنرى ذلك من الصورة الملحقة بالكتاب لهذه اللوحة .

ناسخ الكتاب :

هو فضائل بن أبي الحسن ، الناسخ ، الشافعى . من نساخ القرن السادس الهجرى ، يتبين ذلك من التاريخ الوارد بأسفل اللوحة رقم ٣٩ .

كما يبدو أن عمله كان هو النسخ ، ولم يشتهر بشيء آخر ، حيث لم أعثر له على ترجمة فى كتب التراجم التى اطلعت عليها .

تاريخ النسخ :

تم نسخ الكتاب أوائل عام ٥٩٠ هـ / ١١٩٤ م فى أواخر شهر صفر ، أى بعد وفاة مؤلفه بثمان وخمسين عاماً .

تاريخ التأليف :

قام الشهرستانى بتأليف هذا الكتاب عام ٥٤٠ هـ / ١١٤٥ م .

وقد أشار إلى ذلك صدر الدين الشيرازى حيث قال :

« وقد ألف هذا الكتاب لمجد الدين أبى القاسم على بن جعفر الموسوى ، وهو ضد ابن سينا ... فى حوالى عام ٥٤٠ هـ / ١١٤٥ م »[١] .

---

(١) انظر الأسفار الأربعة ٢/٢٧٥ .

تسمية الكتاب :

وردت للكتاب عدة تسميات هي :

المضارعة[1]، ومصارعات الفلاسفة[2]، والمصارعات[3]، والمصارعة[4].

أما عنوانه من واقع النسخة الخطية التي تحت أيدينا فهو :

مصارعة الفلاسفة

والعنوان الذي أمامنا، يدلنا على أن المصارعة لم تقتصر فقط على الفيلسوف ابن سينا، وإلا لسمي الكتاب «مصارعة الفيلسوف»، وإنما صارع فيه الشهرستاني مجموعة من الفلاسفة اليونانيين القدامى، مركزاً على ابن سينا باعتباره أحد الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً من جهة، وباعتباره على حد تعبير الشهرستاني علامة القوم، وأدق عند الجماعة، وباعتبار نظره في الحقائق أغوص. وقد قال تاج الدين «وكل الصيد في جوف الفرا» فابن سينا[5] هو ممثل الفلسفة في عصره وما قبله.

ذكر الشهرستاني في بداية كتابه أنه ألفه بناء على طلب أحد السادة

---

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٤٠٣، مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ١/٣٢٣، الوافي بالوفيات للصفدي ٣/٢٧٨ : روضات الجنات للخوانساري ٤/٦٩٥، معجم المؤلفين لعمر كحالة ١٠/١٨٧.

(٢) انظر الأسفار الأربعة ٣/٤٠، الأعلام للزركلي ٧/٨٤ وغيرها.

(٣) انظر مصارع المصارع — خ — للطوسي ل ٢ أ، كشف الظنون لحاجي خليفة ٢ / ١٧٠٣.

(٤) انظر إغاثة اللهفان لابن قيم الجوزية ٢ / ٢٦٣،
G A L. von Brockelamann G.I. p.550 und S. I. p. 763.

(٥) انظر الملل والنحل ج ٢/١٥٨، ١٥٩ ط. محمد كيلاني

الأجلاء ، وهو نقيب ترمذ أبي القاسم على بن جعفر الموسوى (المتوفى عام ٥٤٥هـ/١١٥٠م)[١] .

قال فى كتابه « مصارعة الفلاسفة » :

(لما أقام عالى مجلس الأمير . السيد الأجل ، العالم ، مجد الدين ، عمدة الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبى القاسم على بن جعفر الموسوى ... للمكارم سوقها ، ونهج إلى المعالى طريقها ، وأظهر مكنون ماجبله الله تعالى عليه ... ، انتدب أصغر خدمه محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، لعرض بضاعته المزجاة على سوق كرمه ...)[٢] .

ثم قال :

(وقد وقع الاتفاق على أن المبرّز فى علوم الحكمة ، وعلامة الدهر فى الفلاسفة ، أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ، فلا يقفوه فيها قاف وإن نقض السواد ، ولا يلحقه لاحق وإن ركض الجواد .

وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه ، وعرف مكنون مرامه ، فقد فاز بالسهم المعلى وبلغ المقصد الأقصى ، بله الاعتراض عليه ردّاً ورفضاً ، وتعقب كلامه إبطالا ونقضاً . فان ذلك باب ضربت دونه الأسداد ، وقبضت عليه الحفظة والأرصاد .

فأردت أن أصارعه مصارعة الأبطال ، وأنازله منازلة الرجال) .[٣]

---

(١) انظر بحثنا : الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٨ ، مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ٧٥ — ٧٧ .

(٢) انظر اللوحة ٢ أ .

(٣) انظر اللوحة ٢ ب ، ٣ أ .

فالسبب فى تأليف الكتاب ، هو الرد على ابن سينـــا فى بعض المسائل اللاهوتية ، بناء على طلب نقيب ترمذ .

ولما كان نقيب ترمذ قد وثق فى مقدرة الشهرستانى على الرد ، فقد أراد الأخير أن يثبت له ذلك من البداية ، فأطلق على الكتاب اسم «مصارعة» .

والمصارعـة هى الاسم المشتق من صرع ، يصرع .

يقال : صارعه ، فصرعه ، من باب قطع فى لغة تميم ، أى قاتله وأسقطه على الأرض [١] .

فكأن الشهرستانى لم يرد فقط بهذه التسمية الإفحام ، وإنما أراد ما يزيد على ذلك ، وهو بيان تناقض خصمه ، ممـــا يؤدى إلى سقوط هذا الخصم ووقوعه فى المحال ، خاصة وأن خصمه الذى عهد إليه بالخامه ليس شخصاً عادياً ، وإنما هو قمة فى العلوم والفلسفة ، وعلامة الدهر ، بل هو لغزارة علمه لقب بالشيخ الرئيس .

ولذا قال الشهرستانى :

(وإنما تسبر غور العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناجزة الأقران ، ومبارزة الشجعان ...

فأردت أن أصارعه مصارعة الأبطال ، وأنازله منازلة الرجال ...)[٢] .

موضوع الكتاب :

سبق أن أشرنا إلى أن الكتاب فى الرد على ابن سينـا فى بعض المسائل اللاهوتية ، وهى بالتحديد ــ كما قال مؤلفه ــ سبع مسائل فى الإلهيات من جملة نيف وسبعين مسألة فى المنطق والطبيعيات والإلهيات .

---

(١) انظر القاموس المحيط . فصل الصاد ، باب العين ، مختار الصحاح ص ٣٦١ .

(٢) انظر مصارعة الفلاسفة . ح . ل . ٣ أ .

وهذه المسائل هى :

(١) حصر أقسام الوجود .

(٢) وجود واجب الوجود .

(٣) توحيد واجب الوجود .

(٤) علم واجب الوجود .

(٥) حدوث العالم .

(٦) حصر المبادىء .

(٧) مسائل مشكلة وشكوك معضلة .

وقد ضم العلامة أبو الفتح الشهرستانى المسألتين السادسة والسابعة فى واحدة ، حيث قال :

(ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عنها ما كان قد تكاءدنى ثقله ، ونهضنى حمله من فتن الزمان وطوارق الحدثان .

فالى الله تعالى المشتكى ، وعليه المعول فى الشدة والرخاء .

فاقتصرت على إيراد رءوس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات ومحارات ، فمن حلها ، فهو أولى بها إن شاء الله تعالى)[1] .

فقد ألم بالشهرستانى ما جعله يتوقف عن عمله فى الكتاب بالطريقة التى

---

(١) المرجع السابق . اللوحة ٣٤ب .

وضعها لنفسه فى البداية ، من تعقب كلام الخصم بالرد والرفض والإبطال والنقض .

ويبدو أن هذا الحادث الذى ألم به أثر عليه تأثيراً شديداً ، لكنه لم يثنه عن عزمه فى الرد . فأشار إلى المواضع التى كان يريد تعقبها بالمصارعة ، ووكل الأمر إلى القارىء الفطن الذى يستطيع أن يستشف مراده من بين السطور .

والمسائل التى حاول الشهرستانى مصارعة ابن سينا فيها ، مختارة — كما يقول — من كتب ابن سينا ، التى تعد أمهات فى مذهبه العقدى ، وهى «الشفاء» القسم الخاص بالإلهيات ، « النجاة » قسم الإلهيات ، وكذلك إلهيات الإشارات و « التعليقات » .

ويعد الشهرستانى كلام ابن سينا فى هذه الكتب ، من أحسن كلامه فى الإلهيات وأتقنه وأمتنه ، لأنه برهن عليه وحققه وبينه .

والمسائل السبع التى اختارها تاج الملة والدين ، مسائل عقدية ، تتعلق بوجود الله تعالى ، وكيفية إثبات ذلك الوجود ، والفرق بين وجوده عز وجل ووجود غيره من الكائنات ، فهو واجب الوجود الحق ، الذى وجوده من ذاته لا من غيره ، وكل موجود سواه مفتقر إليه تعالى .

أما غيره فوجوده من غيره لا من ذاته ، وهو مفتقر فى وجوده دوماً إلى واجب الوجود .

ويترتب على ذلك كون الله تعالى هو الواحد لا شريك له ، المتصف بصفات قديمة منها العلم ، والقدرة ، والإرادة وغيرها .

كما يترتب على ذلك أيضاً كون ما عدا الله مخلوقاً لله تعالى ، فالعالم مخلوق ، حادث ، يحتاج إلى محدث .

والإنسان مخلوق ، محدث ، يحتاج فى وجوده إلى المحدث ، ليس ذلك فقط ، بل على هذا المخلوق أن يعترف بوحدانية الله تعالى من جهة ، وأن يؤمن بكل ما يأتى منه عز وجـــل . فيؤمن بالملائكة والكتب والرسل ، وما جاء على لسانهم مكتوباً ومسموعاً ، وأن يؤمن بالقدر خيره وشره ، وبعذاب القبر ، وبالبعث ، وبالجنة والنار .

وإذا كان الشهرستانى فى هذه المصارعة ينقل قول ابن سينا ليرد عليه ، فانه كان أميناً فى نقله ، حريصاً على ألا يتصرف فى كلام ابن سينا ، حتى أن المطلع على الكتاب يستطيع أن يستوثق من ذلك بسهولة ، خاصة وأن الأفضل محمد الشهرستانى يذكر الموضع الذى ينقل عنه . فيقول : قال ابن سينا فى النجاة

ونحن فى تحقيقنا للكتاب ، أشرنا إلى المواضع التى أخذ منها الأفضل نصوص ابن سينا ، فذكرنا الكتاب والجزء والصفحة والطبعة .

على أن هذه الدقة فى نقل النصوص ، لم تمنعه من اختيار نصوص بعينها ، يستدل بها على تناقض ابن سينا ، ويدحضها ، ثم ليثبت ما يروم إثباته . لذا أحيانا كانت حججه تأتى قوية ومتينة ، وأحياناً غير ذلك .

وقد قام نصير الدين الطوسى (المتوفى عام ٦٧٢هـ/١٢٧٢م) بعد نحو ما يزيد على قرن من الزمان بالرد على كتاب الشهرستانى «مصارعة الفلاسفة» بكتاب سماه «مصارع المصارع» قال فيه :

(فانى لشغفى بالعلوم العقلية ، والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغى أنظر فى كتب علمائها ... فعثرت أثناء طلبتى على كتاب يعرف بـ«المصارعات» للشيخ تاج الدين أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، ادعى فيه مصارعته مع الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا فى عدة مسائل ...

فرأيت أن أكشف عن تمويهاته ، وأميز بين تغليطاته ، غير ناصر لابن سينا فى مذاهبه ...

وسميته بعد إتمامه « بمصارع المصارع »)[1] .

والكتابان : « مصارعة الفلاسفة » للشهرستانى و « مصارع المصارع » لنصير الدين الطوسى ، يشبهان فى الغرض والتسمية كتابى أبى حامد الغزالى ، « تهافت الفلاسفة » ، ورد الوليد بن رشد عليه فى « تهافت التهافت » .

فالأول قصد به الإمام الغـــزالى دحض ثلاث مسائل قالت بها الفلاسفة هى :

مسألة قدم العالم والزمان والحركة ، والمسألة الثانية فرع الأولى وهى أبدية العالم والزمان والحركة ، والمسألة الثالثة أن الله فاعل العالم وأن العالم صنعه على سبيل المجاز لا الحقيقة .

وقد أراد الغزالى بكلمة « تهافت » بيان تناقض الفلاسفة ، كما أراد الشهرستانى بكلمة « مصارعة » الإفحام المؤدى إلى الهلاك .

ولما تصدى ابن رشد للرد على الغزالى ، سمى كتابه « تهافت التهافت » أى تناقض التناقض ، فكان بذلك مقيما نفس الدعوى على المدعى ، كذلك أراد الطوسى أن يقيم الدعوى على الشهرستانى بنفس طريقته ، وأن يسقيه من نفس كأسه ، فاستعار تسميته ، وسمى كتابه « مصارع المصارع » .

على أن ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ٧٥٩ هـ / ١٣٥٨ م) اعتبر رد الطوسى على الشهرستانى فى غير موضعه ومكانه .

---

(١) انظر اللوحة ١ وقد سبق الإشارة إلى أن هذا الكتاب سيصدر قريبا بإذن الله تعالى مع مقدمة وتعليق إلى جانب التحقيق ، بمشاركة الزميل الدكتور فيصل عون .

قال :

(فقام له نصير الإلحاد وقمد ، ونقضه بكتاب سماه ، مصارعة المصارعة)[1] .

منهج الشهرستانى فى هذا الكتاب :

يشير تاج الملة والدين بوضوح إلى المنهج الذى سار عليه فى تأليف الكتاب حيث يقول :

(فأخذت من كلامه فى إلهيات « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات » و « التعليقات » أحسنه و [أتقنه] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

وشرطت على نفسى ألا أفاوضه بغير صنعته ، ولا على أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلما جدلياً أو معانداً سوفسطائيا .

فأبتدىء فى بيان التناقض فى فصوص نصوصه لفظاً ومعنى ، وأردفه بكشف مواقع الخطأ فى متون براهينه مادة وصورة)[2] .

منهجنا فى التحقيق :

سبق أن أشرنا إلى أن الكتاب نسخة واحدة هى التى اعتمدنا عليها ، مما جعل مهمة التحقيق شاقة ، ومسئوليته كبيرة ، حيث نتحمل فيها كل خطأ أو تصحيف قد يرد بها . وعلى قدر أهل العزم تأتى العزائم

على أنه — للأمانة العلمية — أقول : إنه قلما وجدت الكلمة التى تعسر علينا قراءتها ، كما ندر وجود بعض الكلمات المطموسة التى استعرنا غيرها من عندنا .

---

(١) انظر إغاثة اللهفان ٢ / ٢٦٣ .

(٢) انظر مصارعة الفلاسفة . ل ٣ أ .

وفى هذه الحالة ، كنا نضع الكلمة ، التى نظن أنها تؤدى المعنى المطلوب من الجملة ، والتى تتمشى مع سياق الكلام ، بين معقوفتين [ ] حتى نفرق بين ما وضعناه من عندنا وما هو من عند الشهرستانى .

وإذا غمض معنى كلمة أو أبهم علينا ، وظننا أنه سيبهم على القارىء ، كنا نشرحها لغوياً فى الهامش ، موضحين ، ومعلقين أحيانا .

كذلك خصصنا الهامش لترجمة الأعلام والفرق الواردة فى الكتاب ، كما كنا نستغله فى وضع بعض التعليقات التى كنا نرى أن النص فى حاجة إليها .

كذلك وضعنا فى الهامش كل الصفحات التى نقصت من كتاب الشهرستانى والتى عثرنا عليها فى كتاب الطوسى .

وقد رمزنا إلى اللوحة اليمنى من المخطوط بالحرف « أ » ، وإلى اللوحة اليسرى بالحرف «ب» سيراً على ما حققناه من مخطوطات من قبل[1] .

أما عناوين المسائل والفصول التى فى وسط الصفحات والسطور ، فالذى وجدناه من عمل الشهرستانى ، لم نضعه بين معقوفتين [ ] ، والذى من عملنا ، وضعناه بينهما .

وقد ذيلنا الكتاب بفهارس شاملة ــ من جهدنا ــ الآيات القرآنية والأعلام والبلدان والأماكن والفرق والأديان .

الهدف من تحقيق الكتاب :

---

(١) انظر تحقيقنا لكتاب « الشامل » لإمام الحرمين الجوينى مع د . على سامى النشار و د . فيصل عون ط . الاسكندرية عام ١٩٦٩ م ، وانظر أيضاً تحقيق « سلوة الأحزان » لابن الجوزى مع د . النشار والسيدة / آمنة نصير .

رمت من تحقيق « مصارعة الفلاسفة » للشهرستانى أهداف عدة :

أولها : إضافة كتاب جديد إلى ذخائر الشهرستانى التى لم يطبع منها حتى الآن إلا « الملل والنحل » و « نهاية الأقدام فى علم الكلام » و « مجلس فى الخلق والأمر » .

على أن هذا الأخير ، على الرغم من أنه مطبوع ، إلا أنه ليس ذائع الصيت ، كما أنه ليس فى متناول الجميع لطلاب العربية على وجه الخصوص ، لأنه مطبوع فى إيران فى نصه الفارسى . فلم تصل نسخه ولا يتيسر وصولها إلى طلابها ، وإذا وصلت هذه النسخة إلى بعض الطلاب . فلن يتيسر لكل من تصل إليه الاطلاع عليها ، إلا إذا كان مجيداً للغة الفارسية ، قارئا بها .

ثانيها : أن الشهرستانى اشتهر بكونه مؤرخا للفرق ، ودار الكلام حول أمانته ودقته فى التاريخ . وقد وجدت فى هذا الكتاب شيئا جديداً غير ما اشتهر به وذاع عنـــه ، ذلك أنه يتصدى للرد على بعض المسائل اللاهوتية ، ناقداً وممحصا ، لا مؤرخا ، ولا عارضا لمذهب الغير .

كما نتبين له — أيضا — من خلال هذا الكتاب مذهبا كلاميا ، يحاول إثباته والدفاع عنه .

ثالثها : أنه فى هذا الكتاب يقف موقفا منهجيا فى الإثبات والدحض ، فهو لا يتخذ لنفسه موقفا مسبقا ، فلا يعاند لمجرد المعـــاندة ، لأنه ليس سوفسطائيا كما قال — ولا يجادل بوصفه متكلما وهو فى معرض مصارعة فيلسوف ، وإنما هو يريد إظهار الحق ، سواء كان معه أو عليه . ولذلك قال إنه لن يفاوض ابن سينا بغير صنعته ؛ أى أنه سيناقشه مناقشـــة الفيلسوف للفيلسوف .

رابعها : أن الكتاب تضمن الرد على المسائل الرئيسية فى العقيدة وهى

حصر أنواع الوجود ، وإثبات وجود واجب الوجود ، وتوحيده ، وعلمه، وإثبات حدوث العالم ، وإثبات النبوة وما يتعلق بها من معجزات وغيره ، مما يجعلنا نعتمد عليه فى معرفة آراء الشهرستانى الكلامية والفلسفية أيضاً .

كل هذا مجتمعاً ، دفعنى إلى تحقيق الكتاب وإخراجه إلى النور، ليكون فى متناول أيدى الباحثين .

وإن أمهلنى الله تعالى فى العمر ، ووفقنى فى طريق العلم ، فإنى أعاهد بأن أخرج ما وفقت إليه من مؤلفات الشهرستانى — الغير مطبوعة — إلى النور ، وأن أترجم كتابه الذى بالفارسية وأنشره .

وبعد ،

فإن وجد القارىء فى هذا الكتاب نفعاً وفائدة ، فليشكر الله تعالى الذى أرشدنى إلى تحقيقه ونشره ، وإلى تحقيق فائدة منه .

وإن وجد فيه نقصاً وضعفاً ، فليلتمس لى العذر ، لأنى مخلوقة ، والنقص سمة المخلوقين .

وليحاول أن يصلح ما أفسدته ، ليضيف إلى البناء لبنة بنقده .

وسبحان من له الكمال وحده .

سهير مختار

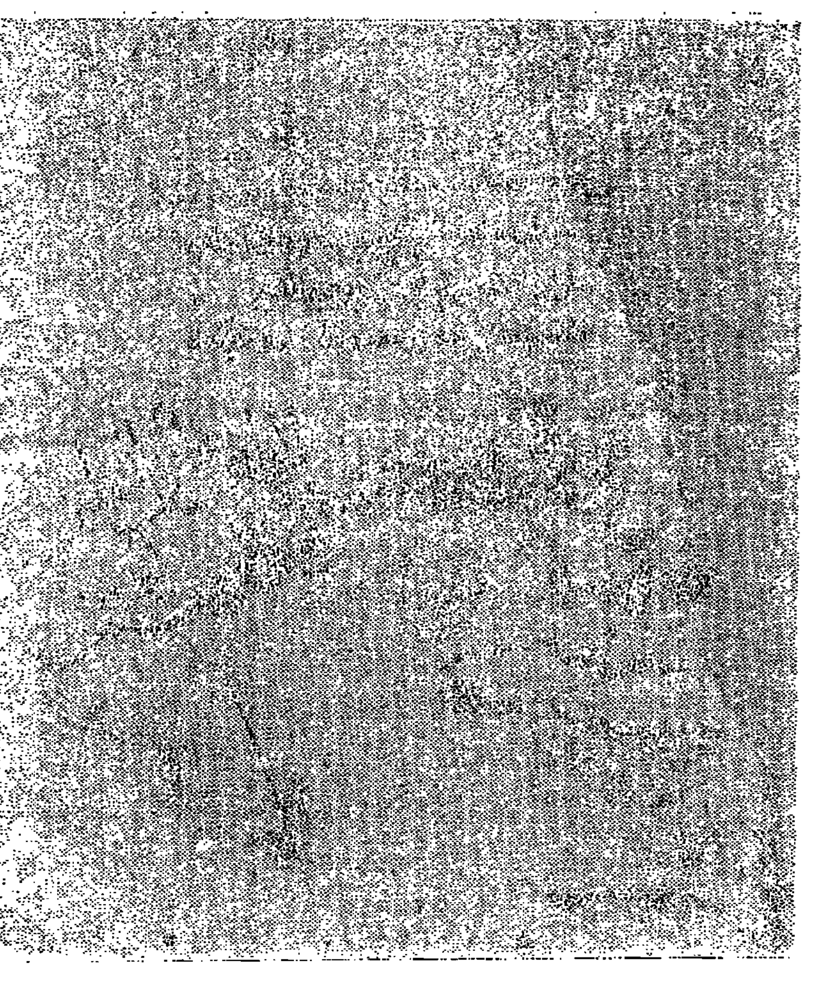
القاهرة فى : مايو ١٩٧٦ م

جمادى الأولى ١٣٩٦ هـ

كتاب

مصارعة الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام
طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني



لوحة العنوان

لوحة ٢ (أ)

لوحة ٢ (ب)

لوحة ٣ (أ)

لوحة ٣ (ب)

ولا جرام لجسمانيه قوامها ذاتي [illegible]

للباري تعالى بعدته ابداعا واحد [illegible]

مع مظاهر الكمالات التامات الظاهرات [illegible]

مصادرها وما دونها الكواكب [illegible]

فما دل تلك الروحانيات [illegible]

حدث [illegible]

والزواج الطبائع التي [illegible] الاولية [illegible]

الممكنات والاوليه لم تكن [illegible]

لم يزل ولكن قبله الاشتراك [illegible]

والاخر [illegible] وجوده زمانيا والزمان [illegible]

وجوده مكانيا ولتنال هذه [illegible]

[illegible] تعالى عن الزمان والمكان [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لوحة ٣٤ (أ)

لوحه ٣٤ (ب)

[illegible]

[illegible] من [illegible] ليس [illegible] القوة

والسعادة [illegible] والثانية [illegible]

[illegible] العقل [illegible]

أو بعض من القسم داخل في [illegible] السعادة

أما [illegible] فهي من مدارك العقل [illegible]

الهيولانية الانسانية من القوة إلى الفعل [illegible] أن يكون

منفعلًا بالعقل الفعال [illegible] بجواهرها إلى الفعل [illegible]

[illegible]

[illegible] بالفعل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لوحة ٣٨ (ا)

الوجود كله [illegible]

تبارك الله الواحد [illegible] الأكرم [illegible]

[illegible] السماوات [illegible] الأجرام [illegible]

هو الأقرب [illegible]

لها [illegible] القرب المكانى فى الجواهر العقلية وهذا

فصح بأن الجواهر العقلية فى البعد والقرب على السواء

اعتقدتم أن واجب الوجود [illegible] قريب [illegible] المخرج

لما بالقوة إلى الفعل [illegible]

من الفلك [illegible]

الإنسانية [illegible] بالفعل فيكون هذا السبب القريب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لوحة ٣٨ (ب)

اللوحة الأخيرة — ٣٩ —

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر برحمتك

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على خاتم النبيين محمد المصطفى وعلى آله الطيبين الطاهرين ، صلاة دائمة بركتها إلى يوم الدين .

لما أقام عالي مجلس الأمير ، السيد الأجل ، العالم ، مجد الدين ، عمدة الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي[1] ، ضاعف الله مجده وجلاله ، وأفاض عليه نعمه وأفضاله ، المكارم سوقها ، ونهج

---

(١) أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي ، هو : السيد الأجل ، الأظهر ، المنتخب الممجد ، مجد الدين . أشرف الأشراف ، ذو المناقب والمراتب على الاطلاق . سيد الشرق والغرب ، أبو القاسم علي بن فخر الدين جعفر بن علي بن جعفر بن محمد بن موسى بن جعفر بن ابراهيم ابن موسى بن ابراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام . وعمه السيد أبو عبد الله الحسين ، وإبناه : المختار نور الدين محمد ، والسيد الوزير صدر الدين أبو محمد جعفر .

قال صاحب كتاب «نهاية الأعقاب» إن جعفر بن ابراهيم بن موسى بن ابراهيم بن موسى الكاظم ، انتقل من أمينه — بلدة بخراسان — إلى ترمذ ، وتوفى عام ٥٤٥ هـ / ١١٥٠ م .

كان ينفق الأموال الكثيرة في اتخاذ الآلات الرصدية ومعرفة أوساط الكواكب ومقوماتها . (انظر مجلة نامه آستان قدس — بالفارسية — العدد الثالث ص ٧٥ — ٧٧) .

وقد تولى أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي حكم ترمذ ، ودعا العلماء إليه من شتى مدن إقليم خراسان ، فكتبوا وألفوا في عدة فنون . وكان من بينهم تاج الملة والدين الشهرستاني ، الذي دعاه أبو القاسم علي إلى تأليف كتاب في « الملل والنحل » ، ثم طلب منه أن يؤلف كتاباً في الرد على ابن سينا ، فألف له هذا الكتاب وسماه « مصارعة الفلاسفة » .

إلى المعالى طريقها ، وأظهر مكنون ما جبله الله تعالى عليه ، وأودعه فيه من شرفى الحسب والنسب ، و [لطيفتى] الخلق والخلق ، وخلتى العلم والقدرة ، وحارستى الديانة والإمامة ، وحاستى النجدة والشجاعة ، سوى ما اكتسبه من بهجتى الفضائل والتوقى عن الرذائل ، وكمال المعرفة ، وغاية [الحسن] ، ومكارم الأخـــلاق ومحاسن الشيم ، والجود والبسطة . و [علو] الهمة وسمو الرتبـة ، مالو باها بواحدة منها أهل زمانه ، كان له السبق المبين والخالقة والبشر .

انتدب أصغر خدمه ، محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، لعرض بضاعته المزجاة على سوق /ل٢ب كرمه ، نخدمه بكتاب صنفه فى بيـــان الملل والنحل[1] ، على تردد القلب بين الوجل والخجل . فأنعم بالقبول . وأنعم النظر فيه ، وبلغ النهاية فى معانيه ، وبالغ فى الثناء على أصغر خلص مواليه .

وما كان المصنف فيـه كثير تصرف ، سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب ، وجودة النقل .

---

(١) انفرد الأستاذ الدكتور المرحوم / محمد فتح الله بدران ، بنشر مقدمة « الملل والنحل » التى كتبها الشهرستانى ، وذلك فى الطبعة الأولى التى حقق فيها « الملل والنحل » ج ١ ص ٣ — ٥

وقد ذكر الدكتور محمد بدران فى الصفحة [د] من مقدمته — هو — لهذه الطبعة، أن تاج الدين الشهرستانى قد ألف كتابه « الملل والنحل » للوزير نصير الدين ، الذى كان يتولى وزارة السلطان سنجر عام ٥٢١ هـ / ١١٢٧ م .

وقد اتضح لنا من النص السابق للشهرستانى — فى المتن عاليه — أن تاج الدين ألف « الملل والنحل » لأبى القاسم على بن جعفر الموسوى ، كما ألف له أيضاً ، « مصارعة الفلاسفة » .

(انظر تعليقنا على هــذه النقطة فى بحثنا : « الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية » . ص ١١٠ ، ١١١ نسخة فى مكتبة عين شمس ، وأخرى بمكتبة كلية البنات — جامعة عين شمس) .

وإنما تسبر غور العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناجزة(١) الأقران ومبارزة الشجعان . والاختبار يظهر خبيئة الأسرار ، وبالامتحان يكرم الرجل أو يهان .

وقد وقع الاتفاق على أن المبّرز فى علوم الحكمة ، وعلامة الدهر فى الفلسفة ، أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا(٢) ، فلا يقفوه فيها قاف وإن نقض السواد ، ولا يلحقه لاحق وإن ركض الجواد .

وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه ، وعرف مكنون مرامه ، فقد فاز بالسهم المعلى ، وبلغ المقصد الأقصى .

---

(١) مناجزة . كلمة مشتقة من نجز ، بمعنى قضى وفى . والمناجزة : بمعنى المقاتلة كالتناجز (انظر القاموس المحيط ٢ / ٢٠٠ فصل الميم والنون ، باب الزاى ، وانظر أيضاً مختار الصحاح ص ٦٤٦) .

(٢) ابن سينا : هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا . الشيخ ، الرئيس ، حجة الحق . ولد عام ٣٧٠ هـ ، ونشأ فى بلدة بخارى . حفظ القرآن فى العاشرة من عمره .

جمع بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة والطب والمنطق والموسيقى . له مؤلفات فى جميع الفنون والعلوم ، منها ما شهد به القدامى والمحدثون من عرب ومستشرقين واعتمدوا عليه .

وأشهر مصنفاته « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات والتنبيهات » و «التعليقات» وبعض الرسائل فى النفس والمعاد وغيرها .

توفى عام ٤٢٨ هـ ، بعد أن لقب بالشيخ الرئيس .

وقد قامت عليه وعلى بعض مصنفاته دراسات عدة ، أحدثها فى مصر البحث الذى تقوم به الزميلة السيدة / كوكب محمد مصطفى عامر ، لنيل درجة الدكتوراه ، وهو فى « التصوف عند ابن سينا » . والبحث الذى قدمه الزميل د. فيصل عون وهو فى « نظرية المعرفة عند ابن سينا » .

يُلِّه(١) الاعتراض عليه رداً ورضاً ، وتعقب كلامه إبطالا ونقضا . فإن ذلك باب ضربت دونه الأسداد ، وقبضت عليه الحفظة والأرصاد .

فأردت أن أصارعه /ل٣أ مصارعة الأبطال ، وأنازله منازلة الرجال . فاخترت من كلامه فى إلهيات « الشـــفاء » و « النجاة » و « الإشارات » و « التعليقات » أحسنه و [أمتنه] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

وشرطت على نفسى ألا أفاوضه بغير صنعته ، ولا(٢) على أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلما جدلياً أو معانداً سوفسطائياً(٣) .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : يله وقد تكون بله — وهو الأرجح — بمعنى : بل أكثر من ذلك . ويمكن أن تقرأ أيضاً : تله ، بمعنى : صرعه أو ألقاه على عنقه وخده ، وبمعنى أقلقه وزعزعه أيضاً . وهى مؤدية معنى المصارعة ، الذى اختاره الشهرستانى عنواناً لكتابه (انظر القاموس المحيط ٣/٣٥١ ، مختار الصحاح ص ٧٨) .

قال تعالى « فلما أسلما وتله للجبين » سورة الصافات : ١٠٣ أى ألقاه على عنقه وخده ليصرعه ويذبحه .

(٢) حرف « على » هنا يبدو زائداً على الجملة ، إذ يمكن أن يستقيم المعنى بدونه .

(٣) يتبين لنا من هذا النص ، كيف وضع الشهرستانى لنفسه منهاجاً للنقد يسير عليه ، فهو لا يناقش ابن سينا بغير طريقته . فابن سينا فيلسوف ، لذا أراد تاج الدين أن يكون دحضه لبراهينه بمنهج الفيلسوف ، الذى يبـــدأ بالعقل ثم يعضد قوله بالنقل ، حتى لا يقال لنه يحتج عليه بحجج المتـــكلمين أو الفقهاء ، بينما ابن سينا ليس فقيهاً أو متـــكلما .

وأبلغ الحجج تـــكون من جنس بعضها البعض . فالله سبحانه وتعالى حين أراد أن يثبت نبوة سيدنا موسى عليه السلام ، أيده بمعجزة — حجة — من جنس ما كان سائداً آنذاك ، هى السحر ، فجاء سحر موسى ، وقلبه العصا حيـــا تلقف ما أمامها من الثعابين ، أشـــد بلاغة مما لو كانت معجزته غير السحر . كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام ، إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى فى عصر كانت السيادة فيه للأطباء ، فـكانت حجته عليهم بالغة . وإعجازه لهم سبباً فى تسليمهم له ولله تعالى . =

فأبتدىء فى بيان التناقض فى نصوص نصوصه لفظاً ومعنى[١] ، وأردفه بكشف مواقع الخطأ فى متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالى — زاده الله علا ورفعة — مجلس القضاة والحكام، وليحكم بين المتناظرين المتبارزين بالحق والصدق ، فهو أحرى بالحكم إذا تحوكم إليه ، وأحق برعاية الصدق إذا عول عليه .

ليعلم أنى قد بلغت من العلم باطوريه[٢] ، ولا يستصغر شأنى ، فالمرء بأصغريه . ويتحقق أنى قد ارتقيت عن حضيض التقليد إلى أوج التحقيق والتسليم ، وارتويت من مشرع النبوة[٣] بكأس مزاجها من تسنيم .

ومن خاض لجة البحر ، لم يطمع فى شط ،/ل ٣ب ومن تعلى إلى ذروة الكمال ، لم يخف من حظ لا ينال[٤] .

= وأيضاً فة معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام — وهى القرآن الكريم — جاءت مضاهية لبلغاء العرب فى لغتهم وفصاحتهم ، بل تحداهم بها الله تعالى ، فقال « فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، فان لم تفعلوا ولن تفعلوا » . وهذا هو سر الإعجاز ، حيث يكمن فى المضاهاة فى جنس العمل .

لذا اختار الشهرستانى أن يصارع ابن سينا بنفس منهجه ، حتى يكون رده عليه ونقضه لبراهينه حجة .

(١) مكتوبة فى الأصل « معنا » بالألف .

(٢) ربما يقصد بكلمة « باطوريه » أى عرف الكثير ، وألم بالعديد من العلوم السابقة والمعاصرة له ، فعرف علوم الأوائل المهجور منها والمعروف ، وعرف علوم عصره والتقى بأقرانه من العلماء .

(٣) يشير الشهرستانى هنا إلى مصدر من مصادر المعرفة عنده ، وهو الشرع الذى يتضمن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

(٤) مكتوبة هذه العبارة هكذا فى المخطوط ، وقد ورد معناها فى كتابين من كتبه هما « نهاية الإقدام » و « الملل والنحل » مع اختلاف فى الألفاظ . جاء فى « نهاية الإقدام » ص ١٢٦ : (من غرق فى بحر المعرفة لم يطمع فى شط ، ومن تعلى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط) وفى « الملل والنحل » ١/١٦٦ط . سنة ١٣٨٧هـ . تحقيق محمد كيلانى . =

المجلس العالى ، على أسعد طالع ، وأيمن طائر ، وأوضح هدى ، وأنجح سعى ، وأصوب رأى وتدبير ، وأثقب تقدير وتفكير ، فى حرز حريز من الله العزيز . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

وهذه المصارعة فى سبع مسائل من الإلهيات ، من جملة نيف وسبعين مسألة فى المنطق والطبيعيات والإلهيات[١] ، خنقته فيها بوتده ورشقته[٢] بمشاقصه[٣] ، ورددته فى مهوى حفرته ، وأركسته[٤] لأم رأسه فى زبيته[٥] . ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

المسألة الأولى : فى حصر أقسام الوجود .

= وتشير هذه العبارة إلى هدف من أهداف المعرفة الثلاثة التى حددها الشهرستانى ، ألا وهو المعرفة من أجل الوصول إلى الحقيقة والكمال واليقين . والهدفان الآخران هما المعرفة من أجل المعرفة ، والمعرفة من أجل الدين . ويمكن أن تقرأ العبارة : لم يخف من حط . لا يزال المجلس العالى ...

(١) لا يعنى تحديده لهذه المسائل السبع من الإلهيات أنه لا يختلف معه فى غيرها ، وإنما عنى بذلك أنه لن يتعرض لآراء ابن سينا فى المنطق أو الطبيعيات . وأن هذه المسائل التى حددها ، ليست هى كل مسائل ابن سينا فى الإلهيات ، وإنما هى ما أراده — فقط — بالنقض والنقد والإبطال ، وهى أمهات رأى ابن سينا . فإن دحضها ، فكأنه دحض كل مذهبه .

(٢) رشق : من الرشق أى الرمى . يقال رشقته : رميته « انظر القاموس المحيط ٣/٢٤٤ ، مختار الصحاح ٢٤٤ » .

(٣) مشاقصه : سهامه .

(٤) أركسته : أوقعته ورددته . يقال : ركس الشىء إذا ردده ورجعه . وأرسكه فارتكس . وفى التنزيل « والله أركسهم بما كسبوا » س النساء : اقتباس من آية ٨٨ « انظر لسان العرب لابن منظور ٧/٤٠٥ ، ٤٠٦ » .

(٥) الزبية . حفرة تحفر للأسدة سميت بذلك لأنهم كانوا يحفرونها فى موضع عال . « انظر مختار الصحاح ص٢٦٨ » . واختيار لفظ الزبية يدل على أن الشهرستانى يعترف تماماً بقيمة ابن سينا العلمية ، حتى إنه عندما يريد أن يهوى به ، فإنه يهوى به فى حفرة الأسد .

المسألة الثانية : فى وجود واجب الوجود .

المسألة الثالثة : فى توحيد واجب الوجود .

المسألة الرابعة : فى علم واجب الوجود .

المسألة الخامسة : فى حدث العالم .

المسألة السادسة: فى حصر المبادىء ، حوالت مع

السابعة : إلى مسائل مشكلة ، وشكوك[1] معضلة .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : شكول . وقد وردت فى اللوحة ٣٤ ب « شكوك » وهى الأصح . ويشير الشهرستانى فى عبارته تلك إلى أنه جمع بين المسألتين السادسة والسابعة ليس كسلا ولا عدم قدرة على السير بالمنهج الذى رسمه لنفسه ، وإنما لظروف عصفت به ، إذ يقول فى ل ٣٤ ب :

« ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عنها ما قد تكآدنى ثقله ، ونهضنى حمله من فتن الزمان وطوارق الحدثان ، فالى الله تعالى المشتكى . وعليه المعول فى الشدة والرخاء » .

المسـألة الأولى

فى

حصر أقسام الوجود

اعلم /ل ٤ أ أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم(١) حاصر . وذلك أنهم قالوا : الموجود ينقسم إلى ماله أول ، وإلى مالا أول له . وما له أول ينقسم إلى : جوهر وعرض .

وعنوا(٢) بالجوهر : المتحيز ، الذى يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو .

وبالعرض : القائم بالمتحيز(٣) .

---

(١) مكتوبة فى الأصل بزيادة واو : وبتقسيم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : عنو .

(٣) مكتوبة فى الأصل : بالمتحجر .

والجوهر والعرض من المقولات التى لا يمل الفلاسفة شرحها وعرضها فى كتبهم . وقد جعلها الفلاسفة المسلمون أصلا من أصول المنطق الصورى . والواضع الأول للمقولات — وهى عشر — أرسطوطاليس ، الفيلسوف اليونانى الشهير ، والمعلم الأول ، الذى قال إن المعرفة تقوم على أسس عشرة ، منها ينطلق الفكر السليم المستقيم فى اتجاهه نحو التعميم وهذه الأسس العشرة هى المقولات المعروفة : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والإضافة ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال .

وقد قبل بعض فلاسفة الإسلام مقولات أرسطو كما وضعها ، واستبدل بعضهم مقولتا الإضافة والانفعال بالعرض والنسبة .

وقد كان لهذه المقولات ، وبصفة خاصة الجوهر والعرض ، أهمية بالغة لدى الفلاسفة المسلمين لصلتهما الوثيقة بمباحث التوحيد ، ذلك أنهم يرون أن الجواهر والأجسام كلها مركبة فى الأعراض .

ويعد ابن سينا من الذين يعتبرون المقولات من مباحث الطبيعة ، وإن كان قد عالجها فى قسم المنطق فى كتابيه « الشفاء » و « النجاة » .

وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ، ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز.

لكن التقسيم الأول ، صحيح ، دائر بين النفي والإثبات ، إذا روعى فيه شرائط التعاند والتقابل ، من الاتفاق على معنى الأولية ذاتاً وزماناً ومكاناً وشرفاً .

والتقسيم الثاني غير صحيح ولا حاصر ، إذا فسر الجوهر بالمتحيز ، والعرض بالقائم بالمتحيز . إذ ليس فيه ما يدل على استحالة وجود قسم ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز .

وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة ، لأن المتحيز شيء ما ، له حيز . وقابل التحيز غير نفس التحيز ، فما به يقبل التحيز ، هو المادة ، ونفس التحيز صورة فيها . فهو إذاً جوهر مركب من مادة وصورة .

والجوهر يستحيل أن يتركب من عرضين ، فهما إذاً جوهران غير متحيزين ، فقد خرج من المتحيز ما ليس /ل ع ب بمتحيز . وهذا أعجب !

وأما الفلاسفة ، فقد أثبتوا جواهر عقليـــة ليست بمتحيزات مثل : العقول والنفوس والمواد والصور ، وأثبتوا أعراضاً ليست قائمة بمتحيزات مثل الحركات في الكم والكيف ، وغير ذلك .

وقد أورد [ا] بن سينا تقسيماً في مبدأ إلهيات « النجاة » ، وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الموجودات . فأنقله على وجهه[1] ، ثم أبين وجه الخطأ فيه .

---

(١) بالرجوع إلى كتاب «النجاة» لابن سينا ، وجدت النص الذى نقله الشهرستانى ، مأخوذاً من القسم الثالث من الكتاب ، وهو فى « الحكمة الالهية » ط . الثانية ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م وبالتحديد من ص ٢٠٠ . وبمقارنة النصين ، الذى نقله الشهرستانى والموجود فى كتاب ابن سينا ، لم أجد كثير اختلاف ، اللهم إلا فى بعض كلمات قليلة ، لكنها لا تغير المعنى ، وسنشير إليها فى مواضعها .

قال : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم يكن ذات كل واحد منهما مجاورة(١) للآخر بأسره ، كالحال فى الوتد والحائط ، فانهما وإن اجتمعا ، فداخل الوتد غير مجامع لشىء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسيطة فقط .

فاذا لم يكن(٢) كالوتد والحائط ، كان(٣) كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته فى الآخر .

ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله(٤) مع مفارقة الآخر ، كان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الشىء(٥) موصوفاً(٦) والآخر مستفيداً لها ، فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلا ، والآخر يسمى حالاً فيه .

ثم إن(٧) كان المحل مستغنياً فى قوامه عن الحال فيه ، فانا نسميه موضوعاً /له أله ، وإن لم يكن مستغنيا عنه لم نسميه(٨) موضوعا ، بل ربما سميناه هيولى .

وكل ذات لم يكن فى موضوع ، فهو جوهر .

وكل ذات قوامه فى موضوع ، فهو عرض .

فقد(٩) يكون الشىء فى المحل ، ويكون مع ذلك جوهراً لا فى

---

(١) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ : مجامعة .
(٢) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ : يكونا .
(٣) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ : بل .
(٤) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ : بحاله .
(٥) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ : الجميع .
(٦) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ : موصوفاً بصفة .
(٧) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ : إذا .
(٨) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ : نسمه ، وهى الأصح ، لأن « لم » تجزم حرف العلة .
(٩) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠٠ وقد .

موضوع(١) ، إذا كان المحل القريب الذى هو فيه متقوما به ليس متقوما بذاته ، ثم هو(٢) مقوما له ، ونسميه صورة .

وأما إثباته ، فقد يأتينا من فعل(٣) .

وكل جوهر ليس فى موضوع ، فلا يخلو : إما لا أن(٤) يكون فى محل أصلا ، أو يكون فى محل لا يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل(٥) ، فانا نسميه صورة مادية ؛

وإن لم يكن فى محل أصلا ، فاما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه ، أو لا يكون .

فان كان محلا بنفسه(٦) ، فانا نسميه هيولى المطلقة(٧) .

---

(١) مكتوبة فى النجاة ص٢٠٠ : أعنى لا فى موضوع .

(٢) مكتوبة فى النجاة ص٢٠٠ : ثم يكون مع هذا مقوماً له .

(٣) مكتوبة فى النجاة ص٢٠٠ : بعد .

(٤) مكتوبة فى النجاة ص٢٠٠ : أن لا يكون ، وهو الأصح .

(٥) ورد فى النجاة ص ٢٠٠ هذه الكلمة العبارة التالية : فان كان فى محل لا يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل ، فانا نسميه . . . .

(٦) وردت الجملة التالية : لا تركيب فيه ، وذلك بعد كلمة : محلا بنفسه . فى كتاب النجاة ص ٢٠٠ .

(٧) مكتوبة فى النجاة ص٢٠٠ « الهيولى » بزيادة ألف ولام . والهيولى المطلقة عند ابن سينا هى الجوهر الذى هو محل بنفسه لا تركيب فيه ، فهو لا يحتاج إلى أن يكون فى محل أصلا . وتختلف الهيولى المطلقة عن الهيولى المتعينة . فالأولى لم تتعين بعد ، والثانية هى الجسم المتعين المركب من مادة وصورة .

وفكرة الهيولى — ولفظها — فكرة يونانية . ومعنى كلمة « هيولى » فى اليونانية هو : الأصل والمادة . وهى فى اصطلاح الفلاسفة عبارة عن جوهر فى الجسم ، قابلة لما يعرض لذلك الجسم من عوارض الاتصال والانفصال . فهى محل للصورتين : الجسمية والنوعية . (انظر التعريفات للجرجانى ص ٢٢٠) .

والجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه أحد جزئيه . يقول ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » القسم الثالث ص ٤٧٣ : (ولكان الواحد من الأجزاء ، أو =

وإن لم يكن ، فاما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية[١] ، وإما أن لا يكون . ونحن نسميه صورة مفارقة، كالعقل والنفس .

وأما إذا كان الشيء فى محل ، فهو[٢] موضوع ، فانا نسميه عرضاً .

وقد ذكر قبيل هـذا الفصل أن الوجود ينقسم نحواً آخر من القسمة إلى جوهر وعرض ، وذكر بعده فى فصل إثبات واجب الوجود ،

فقال : لا نشك أن [ها هنا][٣] وجوداً ، وكل وجود فاما واجب وإما ممكن .

فأقول فى الاعتراض ، وبالله التوفيق :

القسمان الأولان — وهما الجوهر والعرض — من أقسام الوجود من

= كل واحد منها ، متقدماً) فالهيولى لاتتقدم الصورة ، لأنها شيء ما بالقوة ، فاذا حصلت كانت واقعة بالفعل ، فهى الجسم ، ولذا فالجسم — كذلك — لا يتقدم الهيولى .

والتقسيم الذى يورده ابن سينا هنا شبيه بتقسيم فلاسفة اليونان ، وهـذا ما دعا الشهرستانى إلى تسمية كتابه «مصارعة الفلاسفة» لا مصارعة الفيلسوف ، حيث إن ابن سينا يمثل بعض آراء غيره من القدامى ، مما يجعل الرد عليه رداً عليهم كذلك .

(١) الصورة الجسمية فى نظر ابن سينا لا تخلو عن المادة الجسمية ، كما لا تخلو المادة الجسمية عن الصورة . ولا يشترط ابن سينا فى الجسم أن يكون فيه بالفعل أبعاد ثلاثة هى : الطول والعرض والعمق ، كما لا يدخل التناهى فى ماهية الجسم ، وإنما يعتبره لاحقاً من اللواحق . ويقول إن الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيـه أبعاد ثلاثة كل واحـد منها قائم على الآخر ، ولا يمـكن أن تـكون فوق ثلاثة . والجسم من حيث هو هكذا — أى من حيث فرض الأبعاد الثلاثة فيـه — هو جسم ، والمعنى منه المرتسم فى الذهن من الأبعاد هو الصورة الجسمية . أما اللواحق ، فهى من باب الكم لا من باب الصورة الجسمية .

(٢) مكتوبة فى النجاة ص ٢٠١ «هو» بلا حرف الفاء .

(٣) هذه الكلمة غير موجودة فى « مصارعة الفلاسفة » وموجودة فى النجاة ص ٢٣٥

حيث هو وجود مطلق ، أم من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن[1] ؟

فان كان الأول ، فواجب الوجود داخل فى قسمة الجوهر ، وكان قسيمه العرض .

ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته ، وإلى ممكن لذاته . ويلزم أن تكون الجوهرية جنساً والوجوب فصلا ، فيكون مركباً من جنس وفصل .

ويتأكد هـــذا الالزام بقوله فى رسم[2] الجوهر : إنه الموجود لا فى موضوع ، فان واجب الوجود موجود لا فى موضوع .

وإن اعتذر عنه بأن الجوهر ماهية ما ، إذا وجد ، كان وجوده لا فى موضوع ، فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة وتضمناً ، بل مدلول عليه استتباعا والتزاما ؛

وإن كان القسمان الأولان — أعنى الجوهر والعرض — من أقسام أحد القسمين ، وهو الممكن ، /٦ أ فهو صحيح فى المعنى غير صحيح فى اللفظ .

---

(١) يريد الشهرستانى بهذا التساؤل بيــان أن ابن سينا لم يحدد تماماً معانى الألفاظ والمصطلحات التى استخدمها . فاطلاق لفظ الوجود ، والقول بأن الجوهر والعرض من أقسام الوجود ، غير واضح . اذ قد يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق . وقد يظن أنهما من أقسام الوجود الممكن . وفرق بين الاثنين .

والوجود المطلق لا يقال إلا على واجب الوجود — الذى هو الله سبحانه وتعالى — وحده ، والوجود الممكن هو وجود ما عداه من الموجودات . فان قيل إن الجوهر والعرض من أقسام الوجود بلا تحديد ، لأدى ذلك الى أن يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق ، فيؤدى بدوره إلى القول بأن واجب الوجود داخل فى قسمة الجوهر ، وقسيمه الثانى هو العرض ، طالما قيل ان الجوهر والعرض من أقسام الوجود .

(٢) الرسم : هو القول المعرف ، المتعلق بخواص الشىء أو أعراضــه . وينقسم إلى تام وناقص . والتام : يتركب من الجنس القريب والخاصة . والناقص : يتركب من الخاصة وحدها ، أو منها ومن الجنس البعيــد ، وهو غير الحد . فاذا أخذنا مثلا التصور إنسان ، فرسمه التام : حيوان ضاحك ، ورسمه الناقص جسم ضاحك .

على أنه قد أتى فى شرح أحد القسمين ، وهو الجوهر ، بما يشمل الأعم ويساويه . فقال : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ، وهذا بعينه يشمل واجب الوجود ويساويه .

ثم إنى لا أنكر أن اللفظ العام ينقسم أنحاء من القسمة من وجوه مختلفة ، كما نقول :

الموجود ينقسم نحواً من القسمة إلى : ما له أول ، وما لا أول له .

ونحواً من القسمة إلى : علة ومعلول .

ونحواً من القسمة إلى : واجب وممكن .

لكن الجوهر والعرض بخلاف ذلك ، بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود .

ونعود إلى الوجود ، وأنه هل يقبل القسمة أم لا ، إن شاء الله تعالى .

وأما قوله : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ، إلى قوله : كان كل واحد منهما وجد شائعاً فى الآخر بأسره .

أقول : هذه القضية منتقضة من وجوه ، والتالى[1] لم يلزم المقدم لزوماً بيناً ولا غير بيّن . فإن العرضين ذاتان يجتمعان فى محل ، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعاً فى الآخر بأسره .

والحال فى الهيولى /٦ ب والصورة بخلاف ذلك . فان الصورة شائعة

---

(١) مكتوبة فى الأصل : البانى .

فى الهيولى بأسرها ، والهيولى ليست شائعة فى الصورة ولا مجامعة لها ببسيطها، فلم تكن كل واحدة منهما شائعة فى الأخرى بأسرها .

والحال فى الجسم والعرض كذلك ، فان العرض يوجد شائعاً فى الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع فى العـــرض بأسره ولا مجامعاً له ببسيطه ، ولا يكون شائعاً فيه بأسره .

فعلم من ذلك أن : الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى [1] .

واجتماع الجسمين غير ، واجتماع العرضين غير ، واجتماع الهيولى والصورة غير ، واجتماع الجواهر [2] العقلية غير ؛

فكيف سردها سرداً واحداً رميا فى عماية ، وليس ذلك على منهاج المنطق ؟ !

وقوله : ثم إن كان أحـــدهما ثابتا حاله مع مفارقة الآخر ، قسم لا قسيم له .

---

(١) يرى الشهرستانى أن الاجتماع على أنواع وأنحاء شتى . فنه اجتماع العرضين ، ومنه اجتماع الجسمين ، ومنه اجتماع الصورة والهيولى . وكل واحد من هذه الثلاثة يختلف عن الآخر ، كما يختلف أيضا عن اجتماع الجواهر العقلية . فقد يجتمع الجسم والعرض نوع اجتماع ، فيكون العرض شائعا فى الجسم بأسره ، فى حين لا يكون الجسم شائعا فى العرض بأسره .

وأيضا اجتماع الصورة والهيولى ، فان الصورة تكون شائعة فى الهيولى بأسرها ، فى حين أن الهيولى ليست شائعة فى الصورة ولا مجامعة لها . فصورة الانسان — مثلا — شائعة فى زيد ، فى حين أن زيداً ليس شائعا فى صورة الانسانية ولا مجامعا لها . ولذا عاب متكلمنا على الشيخ الرئيس قوله : اذا اجتمع ذاتان ، فإما أن تجامع احداهما الأخرى بأسرها ، وإما أن تجامعها ببسيطها .

(٢) مكتوبة فى الأصل : جواهر بلا ألف ولام .

بل من حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتا حاله مع مفارقة الآخر ؛

فإن ذكر أحد القسمين ، لا يدل على الآخر .

ثم غيّر العبارة إلى قوله : أو كان أحدهما مفيداً لمعنى يصير الشيء موصوفا والآخر مستفيداً ، تقسيم صحيح . إلا أنه جعل الثابت والمستفيد محلا ، وغير الثابت [والمفيد](١) حالا /٧ أ .

ويلزم عليه أن يجعل الصورة غير الثابت مع أنها مفيدة ، والهيولى ثابتة مع أنها مستفيدة .

والثابت بالمفيد أولى من المستفيد .

على أن المحل قد يكون هيولى ، وهو ما لا يستغنى فى قوامه عن الحال فيه ، وهو العرض . فأحد المحلين ثابت بالحال ، والثانى ثابت بذاته . فكيف يستويان فى المحلية ؟!

على أنه سمى المحل الذى يستغنى فى قوامه عن الحال ، موضوعا . والذى لا يستغنى ، هيولى . والموضوع هو الجسم ، إذ الجسم يستغنى فى قوامه عن الحال .

وكذلك قال فى آخر الفصل : إن الشيء إذا كان فى محل هو موضوع ، يسمى عرضا .

فقوله : كل ذات لم تكن فى موضوع ، فهو جوهر ، كان معناه : كل ذات لم تكن فى جسم ، فهو جوهر .

ويعود إلى أن قال : كل ذات لم تكن فى جوهر .

(١) بياض بالاصل ، عدا وجوه الحرفين الأخيرين الياء والدال .

وليس هذا مما يعد ثباتا ، بل هو بكلام المجانين أشبه ، وعن مناهج العقلاء أبعد[1] .

وإن لم يكن للموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليتحقق له وجوداً غير اللفظ . أو قسيما له غير ذاته ، ولا يجد إليه سبيلا .

ويتوجه على مساق كلامه تقسيم /٧ ب آخــــر بأن يقال : إنك جعلت الهيولى محلا غير مستغن عن الحال فى قوامه موجوداً أو فى قوامه ماهية .

فان قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه موجوداً ، فكثير[2] من الجواهر والأجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الأعراض فى قوامه موجوداً ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى ، والحال لا يكون صورة.

وإن قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه وماهيته ، فغير مسلم . فان الهيولى لها ماهية وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزأها المقدم . ولو كانت الصورة جزءاً لها ، كانت الهيولى مركبة لا بسيطة .

---

(١) هذه العبارة الأخيرة أشك أن تكون من عبارات الشهرستانى ، الذى كان يحرص دائما حتى فى اعتراضه على الخصوم ودحض آرائهم ، على التمسك بالأدب ، والتحلى بالأخلاق .

وقد كانت له عبارات مأثورة ، سجلها له بعض معاصريه ، تنم عن حسن الأدب ، منها قوله :

(لا تحب إنسانا بما لا تحب) انظر تاريخ حكماء الاسلام ص ١٤٢ .

ولذا أقول : إن هذه العبارة ليست اعتراضا ولا دحضا ، بل هى من السب الذى لا يليق بمن يناقش خصمه ، مراعيا المبادىء الأخلاقية والمنطقية معا . وقد تكون — هذه العبارة — من وضع الناسخ أو غيره ، تأثراً منهم بما أوضحه الشهرستانى من تناقض فى كلام ابن سينا ، غير مدركين أنهم بذلك يؤذونه ويسيئون إليــه من حيث لا يعلمون .

واعتراض الشهرستانى يدل على أن ابن سينا لم يحدد معانى الألفاظ التى يستخدمها ، ولم يحصر الأقسام التى قسم الوجود إليها . فكان عليه إما أن يحدد ألفاظه تحديداً واضحا وصريحا ، وإما أن يعدل فى الأقسام التى ذكرها .

(٢) مكتوبة فى الاصل : فكثر .

فتحقق أن الهيولى محتاجة إلى الصورة فى وجودها لا فى ماهيتها[٦] ، وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض .

وإن من الجواهر مالا يخلو عن بعض الأعراض وجوداً ، كالكون فى مكان ، والكون فى زمان ، وعن بعض الكميات ، وعن بعض الكيفيات ، والوضع .

وكما لا تخلو الهيولى عن الصورة وجوداً ، فما الفرق بين القسمين ؟

وهذا شك أوردناه فما التقصى عنه ، ولات حين مناص !

وأما أقسام الجوهر التى/٨ أ ذكرها ابن سينا ، فغير محصورة بالسلب والإيجاب المتقابلين ، حتى يظهر التعاند فى المنفصلات ، فلا يشذ عنها قسم

---

(٦) الوجود والماهية : من المباحث الهامة فى نظرية المعرفة مبحث الوجود والماهية . وقد نشأ خلاف منذ القدم حول الكلى والجزئى ، وأيهما له الوجود الحقيقى . وأيهما وجوده مجازيا . وقد ذهب بعض الحسيين اليونانيين المتقدمين — قبل أرسطو طاليس — وبخاصة الطبيعيون منهم إلى أن الوجود الحقيقى هو وجود الجزئى ، فى حين قال الإيليون وغيرهم بأن الوجود الحقيقى هو وجود الكلى . وذهب بعض القائلين بهذا القول الثانى إلى أن الوجود الكلى واحد ، وذهب بعض آخر إلى أنه متعدد ، ومتمثل فى الماهيات أو الصور — كما قال أفلاطون — والأعداد كما قال الفيثاغوريون .

والوجود : هو ذلك التعين الواقعى المحسوس المشار إليه ، ووجود الشىء غير ماهيته .

والماهية : هى ما به الشىء هو هو ، وهى من حيث هى هى لا موجودة ولامعدومة ، ولا كلية ولا جزئية ، ولا خاصة ولا عامة . وكل ما هو مقول فى جواب : ما هو ، يسمى ماهية . ومن حيث ثبوته فى الواقع المادى يسمى حقيقة ووجوداً . .

ولذا قال الشهرستانى إن الهيولى محتاجة إلى الصورة فى وجودها ، لأنها لا تدرك بغير صورة ، إذ سبق القول إن الصورة شائعة فى الهيولى بأسرها ؛ وهى غير محتاجة إلى الصورة فى ماهيتها ، لأن الماهية تختلف من كائن إلى آخر ، فماهية الإنسان — مجموع صفاته التى هو بها ما هو — غير ماهية الفرس ، وماهية زيد — وهو إنسان — غير ماهية عمرو ، وهكذا .

ولا يزداد فيها قسم ، بل من الأقسام ما لم يذكر له قسما فبقى أعرج ، ومنها ما ذكر فى قسم شرطا لم يذكره فى قسمه فكان أعوج . مثل قوله :

وكل جوهر لافى موضوع ، فإما أن لايكون فى محل أصلا ، أو يكون فى محل يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل .

وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن يقول : وكل جوهر ، فإما أن لا يكون فى محل أصلا ، أو يكون فى محل . وحينئذ لا يكون التقسيم تقسيما للجوهر ، بل للموجود الأعم منه . فان العرض يدخل فى القسم الثانى .

فان اعتبر القيد والشرط فى أحد القسمين ، فيجب أن لا يعتبره فى القسم الثانى .

وإن لم يعتبره ، بطل التقسيم ، ولم يظهر التعاند فيه .

وكذلك قوله فى المرتبة الثانية : وإن لم يكن فى محل أصلا ، فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه [أو لا] يكون .

ولعله اقتصر نوع اقتصار ها هنا ، وكان من /٨ب حقه أن يقول : فإما أن يكون محلا بنفسه أو لا يكون .

وما كان محلا بنفسه ، فاما أن يكون فيه التركيب أو لا يكون .

أو : ما كان محلا بنفسه ، فلا يخلو : إما أن يكون بسيطا ، أو مركبا .

ثم المحل البسيط هو الهيولى ، والمركب هو الجسم .

وهذا التقسيم إنما يرد على محل لا يستغنى فى القوام عن الحال ، لا على المحل المطلق . فان المحل المطلق محل الجوهر والعرض جميعا .

فالهيولى محل بسيط للصورة ، وهى جوهر ، لا محل للعرض .

والجسم محل مركب للعرض لا للجوهر .

ومن العجب : أن الجسم إنما يكون محلا بما هو ذو صورة ، إذ المحلية تشعر بالقبول والاستعداد ، وهذا للهيولى لا للصورة .

فاذاً رجع القسمان إلى قسم واحد .

وأما ما قال : إن ما ليس بحال ولا محل ، يجب أن يكون صورة عقلية، هى العقل والنفس، فتحكم محض. لأن نفس التقسيم لا يقتضى جواز وجودهما، ولم يقم[1] على وجودهما برهانا ، وليس فى الجوهرية والحقيقة متماثلين .

وقد أغفل التقسيم الذى أورده أقساما من الجوهر ، وهى الجواهر [الثالثة] عن /٩١ الأنواع والثالثة من الأجناس ، ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر ، بل لم يذكر تقسيما يستوفى جميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها ، حتى يتبين بالقسمة العقلية إمكان وجودها[2] ، وبالبرهان العقلى تحقيق وجودها .

ونحن نورد بتوفيق الله سبحانه تقسيما حاصرا لذلك كله ، ليمتاز قوة علم عن قوة ، ورجل عن رجل ، فنقول :

الوجود الذى له معنى يرتسم فى العقل ، ويشمل ماهيات الأشياء(٣) شمولا

---

(١) مكتوبة فى الأصل : يقيم .

(٢) مكتوبة فى الأصل : وجوها .

(٣) الوجود عند الشهرستانى هو القابل للقسمة العقلية ، وهو يشمل ماهيات الأشياء على حد سواء . هذا الوجود لابد أن يكون له معنى يرتسم فى العقل ، حتى يقبل القسمة العقلية التى يشير إليها . وهذه القسمة لا تخرج عن كونها عقلية — أى ليست واقعية عينية — وهذه النظرة إلى الوجود ، تعد نظرة متكلم مسلم ، يريد أن يصل إلى فكرة معينة، هى فكرة تنزيه الله تعالى عن الوجود المادى من جهة ، وإثبات وجوده من جهة أخرى من الناحية العقلية دون التدخل فى الكيفية .

بالسوية ، فهو القابل للقسمة العقلية . فإن ما لا يكون من الأسماء المتواطئة[1] ، لا يقبل التقسيم من حيث المعنى . وذلك ينقسم بالقسمة الأولى إلى : ما يكون محلا لحال ، وإلى ما يكون حالا فى محل ، وإلى ما يكون قائماً بنفسه ليس بمحل ولا حال فى محل .

والمحل : ما يحله الحال حلول مشوع ، أعنى أن يكون الحال فيه بحيث[2] هو بأسره . وذلك ينقسم إلى :

ما يستغنى فى قوامه عن الحال ، ويعنى[3] به أن ماله باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ، ويسمى الهيولى /٩ ب .

وإلى ما يستغنى فى قوامه عن الحال فيه ، ويسمى الموضوع ، ويحمل عليه الحلول ، وذلك هو الجسم .

ولما كان الجسم مركباً من هيولى وصورة ، وهو جوهر ، فجزآه جوهران . فان الجوهر لا يتركب من عرضين ، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين .

= فهو يعتبر « الوجود » من الأسماء المتواطئة التى تقبل التقسيم من حيث المعنى . وقد سبق أن أشار فى بداية الكلام عن حصر أقسام الوجود إلى أن ابن سينا قسمه إلى جوهر وعرض . ثم أشار متكلمنا إلى تقسيم آخر ، وهو ماله أول وما لا أول له ، وإلى ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز . فهذه كلها أقسام للوجود .

(١) الأسماء المتواطئة : أى الأسماء التى لا تلزم أحداً من الناس أن يجعل لفظاً من الألفاظ موقوفاً على معنى من المعانى ولا طبيعة الناس تحملهم عليه ، بل قد واطأ تاليهم أولهم على ذلك وساله عليه ، بحيث لو توهمنا الأول اتفق له أن استعمل بدل ما استعمله لفظاً آخر موروثاً أو مخترعاً اخترعه اختراعاً ولقنه الثانى ، لكان حكم استعماله فيه كحكمه فى هذا (انظر الشفاء . المنطق ٣ — العبارة لابن سينا ص٣) .

(٢) مكتوبة فى الأصل : غيث .

(٣) مكتوبة فى الأصل . يغنى .

فأما الحال ، فينقسم إلى :

ما لا يستغنى عنه محله فى قوامه ، وذلك هو الصورة الجسمية ، مثل التحيز ، والاتصال الذى لا ضد له .

وإلى ما يستغنى عنه المحل فى قوامه ، ولا يتبدل المحل باستبداله ، مثل الكون فى مكان ، والاتصال الذى هو ضد الانفصال ، ويسمى عرضاً .

وأقسام الأعراض غير محصورة بالنفى والإثبات فى عدد ، إلا أنها حصرت بالمقولات التسع ، وقد حصرت فى الكم والكيف .

والمحل : منه ماهو بسيط ،ومنه ما هو مركب .

والحال : منه ما هو جوهر ، ومنه ما هو عرض .

والمحل والحال معاً شخص معين [1] .

وتسمى الأشخاص الجواهر الأول ، والأنواع الجواهر الثانية ، والأجناس الجواهر الثالثة ، لقربها وبعدها من الحس ، وإن عكست ، فلقربها وبعدها / ١٠ أ من العقل .

وأما القائم بنفسه ، الذى ليس بحال ولا محل، بل هو المستغنى عنهما [2] ، فلا يخلو : إما أن يكون له تعلق بهما ، أو لا يكون .

---

(١) قوله : « المحل والحال معاً شخص معين » فيه دلالة واضحة على اعترافه بالكائن العينى المتشخص ، والموجود الواقعى المادى . فالوجود الواقعى هو الحال والمحل معاً ، هو الجوهر بأعراضه الحالة فيه . ولا يتحقق وجود جوهر بلا أعراض ولا عرض بلا جوهر . فلا يوجد محل بلا حال ، ولا حال غير موجود فى محل . فوجودهما معاً شيء لازم لتحقق العينى ، ولذا فهما معاً شخص معين .

والموجود بالفعل والمتحقق فى الواقع هو ذلك الشخص العينى المادى ، ولا نفرق فيه بين حال ومحل ، وإنما تأتى التفرقة بين حال ومحل ، وينقسم الموجود إلى حال ومحل ، فى الذهن فقط .

(٢) مكتوبة فى الأصل : عنها .

وما له تعلق ، فاما أن يكون له تعلق إفاضة الحال في المحل ، أو تعلق إقامة المحل بالحال ، أو تعلق بين[1] تدبير الحال والمحل معاً .

فماله تعلق إفاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال الواهب للصور[2] . فان الصور والأعراض التي تحدث في المواد والمحال من فيضه وسببه .

وماله تعلق إقامة المحل بالحال ، فهو الطبيعة الكلية السارية في جميع الموجودات السفلية الجسمانية المعدة لها في قبول الصور والأعراض .

وماله تعلق تدبير بين الحال والمحل معا حتى يتوجه إلى كمالاتهما من مبادئها ، فلا يخلو : إما أن يكون مدبراً للمحل ، أعني العالم بأسره ، وتدبيره تدبير كلي لا جزئي ، فتسمى النفس الكلية .

وإما أن يكون مدبراً الأجسام الجزئية[3] ، أعني بعضها دون بعض .

وذلك ينقسم إلى :

---

(١) هنا تقديم وتأخير في الكلمة ، والأصح : تعلق تدبير بين . . .

(٢) العقل الفعال : يقول أرسطو : كما أن في جميع الطبائع شيئين : أحدهما هيولى كل جنس ، وهذه الهيولى هي جميع الأشياء في حد القوة ، والآخر علة فاعلة . . فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع ، والعقل الفعال . . . مفارق لجوهر الهيولى ، وهو غير ممزوج ولا مفارق لشيء . والفاعل أبداً أشرف من المفعول. (انظر في النفس ص ٧٤ ، ٧٥) .

ويقول ابن سينا : إن الشيء لا يخرج من ذاته إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل وهو صور المعقولات . فهناك شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات ، لأنه — لا محالة — عنده صور المعقولات ، وهذا الشيء بذاته عقل . وهو ليس بالقوة ، وإنما يخرج العقول من القوة إلى الفعل ، ويسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة عقلا فعالا ، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلا منفعلا ، والعقل الكائن بينهما يسمى عقلا مستفاداً . (انظر أحوال النفس ص ١١١ ، وانظر أيضاً النجاة ص ١٩٢ ، ١٩٣) .

ويرى ابن سينا أن العقل الفعال منفصل عن الإنسان ومفارق له .

(٣) مكتوبة في الأصل : الجزئة .

فدبرات الأجرام السماوية ، التى لاتقبل الكون والفساد ، فتسمى النفوس الملكية ، وهى متعددة تعدد الأفلاك والأنجم التى قامت عليها الأرصاد أو فاتت أرصاد العباد / ١٠ ب .

وإلى مدبرات الأجسام الأرضية ، التى تقبل الثانية التى تحت الكون والفساد ، وذلك هى النفوس النباتية والحيوانية ، وهى فاسدة بفساد المزاج ، وتدبيرها تسخير طبيعى .

والنفوس الإنسانية ، التى لاتفسد بفساد المزاج ، وتدبيرها تخيير عقلى .

وأما مالا تعلق له بالحال والمحل ، أعنى المفارقات لمواد الأجسام ، فلا تقتضى الحكمة أن تكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق فى النفوس التى هى المدبرات أمراً .

فيجب أن يكون لكل نفس عقل ، كما لكل فلك نفس ، ويكون لها تعقلات فعلية لا إنفعالية .

ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلى ، ويكون له تعقل كلى ، يفيض [١] الخير المطلق على الكل بواسطة النفس ، وينتهى إليه الوجود ، كما ابتدأ منه الوجود .

سلسلة مترتبة متصلة بأمر البارى تعالى وتقدس عن أن يكون [جل] جلاله تحت [٢] الترتيب فى الموجودات أو التضاد فى الكائنات [٣] . فهو منتهى مطلب الحاجات ، ومن عنده نيل الطلبات ؛

---

(١) مكتوبة فى الأصل : نقيض .

(٢) مكتوبة فى الأصل : تحب .

(٣) يبدو أن الشهرستانى قد أورد تقسيمه — الذى قال إنه حاصر — الوجود مضاهياً به ابن سينا . ولما وجد نفسه قد انتهى إلى وضع سلسلة مترتبة فى الوجود تبدأ من الله سبحانه وتعالى وتنتهى إليه ، عاد ليقول مؤكداً أن الله يتعالى ويتقدس عن أن يكون حلقة فى سلسلة أياً كانت ، وأياً كان ترتيبه فيها.

فالعقول محتاجة إليه لتعقل كليات أو جزئيات ، والنفوس مفتقرة إليه لتدبر سماويات أو أرضيات، والطبائع /١١ أ مسخرات له بسائط ومركبات .

« ألا له الخلقُ والأمرُ ، تباركَ اللهُ ربُّ العالمين »[١] .

« هو الحيّ لا إله إلا هو ، فادْعوه مخلِصين له الدين »[٢] .

الحمد لله رب العالمين . اللهم أنفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا ، بحق المصطفين من عبادك ، عليهم السلام .

= فهو الأول والآخر ، وكل الموجودات فعله وخلقه ، لكنه يتقدس عن أن يدخل تحت الترتيب فى الموجودات فيكون هو الموجود الأول ، وكل الموجودات مفتقرة إليه تعالى .

لكن كان تقسيمه للوجود بهذه القسمة العقلية مؤدياً الى هذه النتيجة ، ولا يعدو أن يكون — كما سبق وأشرنا — تقسيما لمسايرة الذين سبقوه إلى التقسيم ، ولكى يضع — كما وضعوا — نسقاً عقليا للوجود .

لذا قال فى نهاية كلامه إن الله تعالى وتقدس منتهى مطلب الحاجات ، والعقول محتاجة إليه ، والنفوس مفتقرة إليه ، كذلك الطبائع ، وكل ما سواه مفتقر إليه تعالى .

(١) س الأعراف : آية ٥٤ .

(٢) س غافر : آية ٦٥ .

المسألة الثانية

فى

وجود واجب الوجود

قال [ا]بن سينا . لانشك أن [هاهنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى واجب بذاته [1] ، وواجب بغيره [2] ، ممكن باعتبار ذاته .

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً [3] . فلا يجوز أن يكون لذات واجب الوجود بذاته مبادىء تجمع [4] ، فيتقوم [5] منها واجب الوجود ، لا أجزاء حد ولا أجزاء كمية . ولا يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شيء هو فى الوجود غير الآخر بذاته .

وقال : واجب الوجود بذاته ، هو واجب الوجود من جميع جهاته . فكل واجب الوجود بذاته ، فانه خير محض ، وكمال محض ، وحق محض [6] .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : لذاته .

(٢) مكتوبه فى الأصل : لغيره .

(٣) هذه العبارة من كلام ابن سينا منقولة عن « النجاة » ص ٢٢٥ . ومن الجدير بالذكر أن الشهرستانى كان يختصر بعض كلام ابن سينا ، فيلخص رأى الشيخ بعبارات الشيخ ذاتها . فبعد أن ذكر العبارة السابقة من ص ٢٢٥ ، جاء مباشرة بنص من ص ٢٢٧ .

(٤) مكتوبة فى النجاة ص ٢٢٧ : تجتمع .

(٥) مكتوبة فى النجاة ص ٢٢٧ : فيقوم .

(٦) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩

وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه /١١ب له بعينه [١] .

فلا يجوز أن يشترك واجب الوجود فى وجوب الوجود ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً ، أو لازما عموما بالسوية ، بل تعينه ، لأنه واجب الوجود فقط لا لأمر غير ذاته المتعين ؛

ثم أن كل ممكن باعتبار ذاته ، ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد .

فاذا ترجح الوجود على العدم ، احتاج إلى مرجح لا محالة .

والمرجح لجميع الممكنات يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجبا بذاته ، خارجا عن سلسلة الممكنات .

الاعتراض بعد [بيان] المناقضات فى كلامه ، ثم نشتغل بالنقض والإبطال [٢] .

قوله : واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون بغيره ،قول بعموم وجوب الوجود للقسمين .

وقوله : ولا يجوز أن يشترك واجبا الوجود فى وجوب الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنسا أو لازما ، قضيتان متناقضتان . فان المعنى إذا لم يعم ، لم ينقسم ، وإذا قسم ، فقد عم .

ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثانى لغيره . وهذا فصل ذاتى أو لازم . فلولا /١٢أ عموم ذاتى أو لازم ،لما صح الاعتذار .

---

(١) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩

(٢) يبين الشهرستانى هنا منهجه فى الرد على ابن سينا ، فيشير الى أنه سيبدأ أولا ببيان التناقض فى كلام الشيخ الرئيس ، ثم يدحضه ويبطل براهينه التى استدل بها على صحة قوله . فهذان طريقان من طرق الرد .

التناقض الثاني: قوله لايجوز أن يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شيء [هو في الوجود] دون الآخر بذاته في الوجود.

ومطلق قوله : واجب الوجود بذاته ، مشتمل على ثلاثة ألفاظ: واجب ووجود ، [و] بذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الثاني.

وعن هذا صحت القسمة ، بأن يقال :

الوجود ينقسم إلى واجب ، وإلى ممكن .

ثم ، الواجب ينقسم إلى مايكون واجبا بذاته ، وإلى واجب بغيره [١] .

ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيده القسم الثاني . ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني .

وذلك تناقض ظاهر[٢] .

ومن العجب أنه يقول: ليس لواجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من هيولى وصورة . ولا أجزاء حد كالمركب من جنس وفصل . ولا أجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية[٣] .

---

(١) مكتوبة في الأصل : لغيره .

(٢) قد يبدو أن هناك تناقضا ظاهراً في اللفظ ، حيث قسم ابن سينا الواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره ، وهو في كلتا الحالتين واجب سواء كان بذاته أم بغيره . لكن المعنى المقصود بالواجب بذاته يختلف عن الواجب بغيره . ففي حين أن الأول مستقل في وجوده ، غير مفتقر إلى موجد آخر يوجده ، نجد الثاني لا يجب ولا يتحقق له الوجود إلا بالواجب بذاته ، فهو ممكن الوجود ، مفتقر إلى غيره في وجوده . فاذا وجد ، كان وجوده بغيره ، وصار واجب الوجود — أي متحقق الوجود — بغيره لا بذاته .

وهذا يذكرني بالذين يقولون إن الكذب منه ما هو أبيض نافع ، ومنه ما هو ضار ، على الرغم من أننا في كلتا الحالتين نسميه كذبا . ولكن المعنى أن الكذب إذا أريد به خيراً ، فهو نافع . وإن أريد به شراً ، فهو ضار . فالمعنى مفهوم ومقبول ، واللفظ متناقض ومرفوض ، كذلك الواجب بذاته والواجب بغيره .

(٣) مكتوبة في الأصل : اللبونية .

فكيف جعل الوجود شاملا لقسمى الوجوب والإمكان ، ثم جعل الوجوب خاصا به ؟ !

فكيف يجعل وجوب الوجود شاملا لقسمى الوجـــوب بذاته والوجوب/١٧ب بغيره ؟ !

ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ؟ !

[أ]ليس ذلك قولا صريحا بأجزاء عموم وخصوص ، كاللونية والبياضية ؟ ! اللهم إلا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها إعراضا كليا،فيقول : هو حقيقة ما ، عديم الاسم .

وقد ذكر هذا[١] فى مواضع أخر من « الشفاء »[٢] وغيره [٣] ، إذ قد بينه بمثل هذه الإلزامات .

إلا أنه ناقض ذلك بأن قال : شرح اسمه ، أنه يجب وجوده بذاته .

فبالله ، من عدم[٤] اسم ، له شرح اسم ؟ !

فهلا قال : إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا !

التناقض الثالث: قوله : واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جميع جهاته . وأخذ يبرهن عليه ، فإذا لم تكن له جهات، لاجهات مكانية حيثية ،

---

(١) يعنى الكلام فى واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره .

(٢) انظر كتاب الشفاء لابن سينا ج٢ الإلهيات ص٣٤٢ ، ٣٤٣ بتحقيق د. يوسف موسى وآخرون ط سنة ١٩٦٠م .

(٣) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا . القسم الثالث ص ٤٤٧ وما بعدها . بتحقيق د . سليمان دنيا .

(٤) مكتوبة فى الأصل : عديم .

ولا جهات اعتبارية عقلية . فكيف أتعب نفسه فى البرهان على أنه واجب الوجود من جميع الجهات ، وهو كمن أخذ يبرهن على أنه واجب الوجود من جميع الأجزاء والحدود [بعد](١) أن [برهن على] أنه لاجزء [له] ولا حد !

وأعجب من هذا ، قوله : وكل واجب الوجود ، فهو خير محض .

ولا يدرى ما معنى هذا الكل ،/١٣ أ أى كل واحد من واجب الوجود ، فهو خير محض ؟ !

فهو إذا نوع أو جنس ، أو يعنى أن كل ذاته خير محض ، حتى توهم أنه كل ذو أجزاء .

فما ذلك التوحيد الصرف حتى فى اللفظ !

وما هذا(٢) التكثير الظاهر حتى فى المعنى !

التناقض الرابع(٣) : قوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته . فكيف استجاز أن يقال نوع واجب الوجود فى ذاته ، كما يقال فى النقطة(٤) إن نوعها فى شخصها ؟ !

أما عرف أن نفى كثير من النقائص عن الحق جل جلاله ، نقص له ، كما تقوله الحاكة(٥) من الحشوية و الدامية من القاصة(٦) : نه جسم ، نه جوهر ،

---

(١) مكتوبة فى الأصل : س ان انه .
(٢) مكتوبة فى الأصل : هو .
(٣) مكتوبة فى الأصل : والرابع .
(٤) مكتوبة فى الأصل بطريقة الحساب : [٠] .
(٥) لا توجد فرقة من الفرق ، حتى الذين كتب عنهم الشهرستانى فى ملله ونحله بهذا الإسم ، ولكن بالرجوع إلى كتاب « مصارع المصارع » للطوسى ، وجدت أنه كتب اسم هذه الفرقة فى اللوحة ٥٩ «الحاكة» ، وقد تكون هى ذاتها فرقة المحكمة =

نه مشكل، نه مقدر، نه مطول، نه مدور، نه مرتفع، نه مكاف، نه مؤلف.

ويقول الهمج من الناس(١) : سبحان الله، سبحان الله.

= الأولى من الخوارج . وعنهم يقول الشهرستانى فى « الملل والنحل » ج ١ / ١١٥ : هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على رضى الله عنه حين جرى أمر الحكمين . واجتمعوا بحروراء [قرية من قرى الكوفة] ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعروة بن جرير وغيرهم . وكانوا يومئذ فى اثنى عشر ألف رجل ... وكان خروجهم لأمرين : بدعتهم فى الإمامة ، وتجويزهم أن تكون فى غير قريش . وبدعتهم فى تحكيم الرجال ، وكذبهم على على رضى الله عنه من وجهين :

الأول : حمله على التحكيم . والثانى : قولهم إن التحكيم فى الرجال جائز ، فان القوم هم الحاكمون فى هذه المسألة . (انظر الملل والنحل ١ /١١٥ ط . ١٣٨٨هـ بتحقيق محمد سيد كيلانى ، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى ص٧٤ وما بعدها ، وغيرها) .

أما أن الشهرستانى قد جعل المحكمة أو الحاكمة من الحشوية ، فلأن الحشوية كانوا يزيدون فى أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، ويحشونها بما ليس فيها من الأقوال . كذلك كانت تفعل المحكمة .

= (٦) الدامية من القاصة : بالبحث فى كتب الفرق والملل والنحل ، وعلى رأسهم كتاب الشهرستانى « الملل والنحل » ، لم أجد أية إشارة أو ترجمة لهذه الفرقة .

وقد يكون اسم الدامية واسم القاصة قد صحفا من الناسخ ، ولعلهما البراهمية والقاضية والبراهمة من الهند ، أتباع رجل يقال له براهم ، مهد لفرقته نفى النبوات أصلا . (انظر الملل والنحل ٢ /٢٥٠ — ٢٥٢ط . كيلانى) .

وقد تكون هذه الفرقة قد ظهرت بعد تأليف الشهرستانى الملل والنحل ، الذى أرخ فيه للفرق . وقد تكون فرقة فارسية ، لأن الشهرستانى أتى بكلامهم فى صيغته الفارسية فقال — عن لسانهم :

نه جسم ، نه جوهر ... الخ .

وحرف نه ، لفظ فارسى ، بمعنى : « ليس » و « لا » وعليه يكون معنى قولهم : نه جسم ، نه جوهر ، نه مطول ، نه مشكل ، أى : ليس بجسم ولا جوهر وليس له طول ولا شكل وهكذا .

(١) الهمج : هم الحمقى ، وقد يعنى بهم عامة الناس . ويقصد الشهرستانى هنا أن الجميع ينزه الله تعالى عن الشريك ، وينفى عنه النقائص ، حتى أن العامة من الناس والحمقى الذين لا يستطيعون إثباتاً لله تعالى عن طريق العقل ، ولا إقامة الأدلة على التوحيد والتنزيه ، فينزهونه عز وجل عن طريق التسبيح ، فيقولون : سبحان الله ، سبحان الله . =

فأخذ ابن سينا[1] يطول الفصول فى كتبه بنفى أمثال هذه الصفات عن واجب الوجود بذاته قبل إثباته .

ثم أخذ فى إثباته بأن : الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته [فكأنه أخذ](2) [بـ] نوعيته فى الذهن ، وقرر مايلزم نوعيته من هذه/١٣ب السمات .

ثم أخذ بعينيته ، حتى أثبته بدليل الإمكان فى الممكنات واستنادها إلى واحد هو واجب الوجود بذاته .

وما هو إلا خبط عشواء ، ورمى فى عماية عمياء . ونفى نقائص ، هى إثبات نقائص .

وأما إبطال ما استدل به وأطلقه ، فنقول : قولك : لانشك أن [هنا] وجوداً وأنه إما واجب لذاته وإما ممكن بذاته ؛

فقد جعلت[3] لواجب الوجود قسما ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون شاملا للقسمين شمولا بالقسمة[4] من حيث الوجودية ، فيصلح أن يكون جنساً أو لازما فى حكم الجنس[5] .

= وللتسبيح فضيلة عظيمة عند الله عز وجل . قال تعالى « إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحون له ويسجدون » الأعراف : ٢٠٦ وقال عز من قائل: « سبحان الله عما يصفون » الصافات : ١٥٩ إلى غير ذلك من الآيات التى ورد فيها التسبيح بمعنى التنزيه والعلو عن الصاحبة والولد والشريك .

(١) مكتوبة فى الأصل : بن شينا .

(٢) بياض بالأصل .

(٣) مكتوبة فى الأصل : جعل .

(٤) مكتوبة هكذا ، ولعلها : بالسوية .

(٥) يعيب الشهرستانى على ابن سينا أنه لم يوضح فكرة التنزيه ولا التوحيد ولا الاستغناء المطلق توضيحاً تاماً ، حيث جعل الوجود يشمل الواجب والممكن ، مما أدى إلى أن يكون الممكن قسيم الواجب فى الوجود ، وقد سبق أن علقنا على ذلك من قبل .

ويخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلا أو فى حكم الفصل . فيتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل ، أو ما فى حكمهما من اللوازم . وذلك ينافى الوحدة ، وينافى الاستغناء المطلق ؛

فان المركب من معنيين ، أو من اعتبارين : عموم وخصوص ، فغير محتاج إلى مقوماته أولا حتى تتحقق حقيقته ، وإلى مركب ثانيا حتى توجد ماهيته .

قال ابن سينا : إنى لا أجعل الوجود [عاما شاملا](١) / ١٤ أ للقسمين شمولا بالسوية ، فانه من الأسماء المشككة(٢) دون المتواطئة ، وهو فى واجب الوجود أولى وأول ، وفى ممكن الوجود لا أولى ولا أول .

وما كان من المشككة ، لم يصلح أن يكون جنسا ، بل الأسماء المتواطئة التى تشمل الماهيات شمولا(٣) بالسوية ، تصلح أن تكون جنسا .

فلم يلزم ما ألزمته ، ولم ينتقض ما أبرمته .

قلت : صادرت على المطلوب الأول من وجهين :

أحدهما : أن انقسام الوجود(٤) إلى الواجب بذاته والممكن بذاته ،

---

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة فى الأصل : المشكاة ، والأصح : المشككة . والإسم المشكك له معنى يختلف عن معنى المتواطىء . فان الشىء المنقسم بقسمين لا يجب أن يكون شمولهما بالسوية ، وذلك أنا إذا قلنا إن البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض العاج وإلى غيرهما ، لم يجب أن يتساوى بياضا الثلج والعاج فى البياضية . (انظر مصارع المصارع . خ . للطوسى ل٦١ ، وانظر أيضاً الشفاء لابن سينا . قسم المنطق . العبارة ص١٤ ، ١٥)

(٣) مكتوبة فى الأصل : شمولا لا .

(٤) مكتوبة فى الأصل : الوجود ينقسم .

هو بعينه انقسام الوجود إلى ما هو أولى به وأول له ، وإلى ما لا هو أولى به ولا أول له . والوجود شامل لهما شمولا بالسوية من حيث الوجودية .

والوجود أمر ذاتى للقسمين الأخصين[1] به ، وإن [كان] عرضيا بالنسبة إلى الجوهر والعرض وسائر الماهيات .

وقد عرفت[2] من تعريف الذاتى أنك إذا أحضرته فى الذهن، وأحضرت ما هو ذاتى له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتى له إلا بذلك الحاضر فى الذهن ، وكان وجوده فى الذهن بوجوده ، لا عند وجوده ، وارتفاعه /١٤ب عن الذهن ، بارتفاعه .

والحالة فى الواجب والوجود كذلك ، فانك لا يمكنك تصور واجب الوجود إلا بسبق تصور الوجود . وإذا رفعت الوجود ، ارتفع الوجوب بارتفاعه .

والرجل لما تفطن لمثل هذا الإلزام ، وضع لنفسه قسما وراء المتواطئة سماه المشككة[3] .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : الأحفين .

(٢) مكتوبة فى الأصل : عرفته .

(٣) التعليق الذى يمكن أن يقال فى هـذا الموضع ، هو رد نصير الدين الطوسى فى « مصارع المصارع » ل ٦٣ ، ٦٤ ، حيث قال : (هـذا الـكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بها فى منطق الحـكماء ، وإلا لو وقف على كلام المعلم الأول عند استعمال الألفاظ المشككة بدل المتواطئة فى البراهين وجه المجادل والمغالطة ، لم يقل ذلك ... وجدت فى التعليم الأول فى كتاب طوبيقا فى المقالة الثانية ، ما هذه عبارته : ولما كان بعض المتفقة أسماؤها قـد تخفى حتى لا يشعر به ، وجب علينا لذا سألت أن نستعمل المتواطئة ، وذلك لأن حد أحدهما لا يطابق الآخر ، فيظن لذلك أنه لم يحد على ما يجب ، أو كان ينبغى أن يكون الحد يطابق كل متفق الإسم ، فاذا أنت أجبت ، فينبغى أن يقسم . ولأن قوماً يقولون إن التواطؤ متفق فى الإسم اذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وأن المتفق فى الإسم متواطىء إذا كان يطابق كلها . فينبغى أن نعـرف فى أمثال هـذه أن أيهما كان منهما هو متفق الإسم أو متواطئه) .

وليس فى منطق الحكماء ذلك ، ولا يغنيه مرجوع ، ولا الإلزام عنه مرفوع[1] .

(١) وجدت بعد هذه العبارة من كلام الشهرستانى ، أقوالا أخرى نقلها الطوسى على لسان الشهرستانى مع رده عليها فى كتاب « مصارع المصارع » ، وهى متصلة بنفس النقطة التى يبحثها تاج الملة والدين .

وكما ذكرت فى المقدمة ، أن النسخة التى اعتمد عليها الطوسى فى رده على الشهرستانى، قد تكون نسخة أخرى غير التى بين أيدينا ، وجدها فى زمنه ثم فقدت بعد ذلك وسأذكر هنا قول الشهرستانى ، نقلا عن نصير الدين الطوسى — وأيضاً رد الطوسى عليه لما فيه من فائدة وتوضيح .

والعهدة فى الأمانة فى النقل على الطوسى ، فلست فى هذا المقام الا ناقلة وناسخة لما ذكره الطوسى .

جاء فى اللوحة ٦٤ من كتاب « مصارع المصارع » ما يأتى :

(قال وأيضاً إن حد إنسان شيئاً من التى تقال على أنحاء كثيرة القول الذى ينطبق على جميعها ، فلم يقل لأنه متفق فى الاسم ، ولم يقل لأن الإسم ينطبق على جميعها ، لأن القول أيضاً لا ينطبق .

أقول : فهذا بيان معانى الألفاظ المشككة صريحاً . ووجدت فى تفسير الاسكندر الأفروديسى أول قاطيغورياس من التعليم الأول نقل يحيى بن عدى ما هذه عبارته : وآخرون يقولون إن المقولة واحدة هى الموجود ، وذلك أن هذا يحمل على الكلى ويقومون كلامهم بهذا النحو : الموجود يحمل على الجواهر والأعراض اللذين هما مختلفان بالنوع ، وأيضاً الموجود يحمل عليهما بما هو ، والذى يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس ، فالموجود جنس .

ويقول ان هذا وحده لا يكفى أن يكون جنساً ، لكن يجب أن يحمل الجنس بالتواطؤ . والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق . يريد باتفاق الإسم والحد، فان الذى هو موجود ، هو أمر مقوم لذاته ومتقوم بآخر/ل ٦٥ والجوهر لا يقبل هذا الحد كله لكن نصفه ، لأن الجوهر هو مقوم لذاته وعلى هذا المثال بعينه ؛ ولا العرض أيضاً يقبل هذا الحد كله لكن نصفه . ذلك لأن العرض متقوم بآخر

ووجدت فى تفسير من الايساغوجى من كلام فرفوريوس هكذا : ان كان الموجود جنسا للجوهر والكم والكيف ولسائرها ، فيجب أن يكون له عندها شروط الجنس عند أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه هى أن تتساوى أنواعه فيه . أعنى أن لا يوجد أحد أنواعه متأخراً عن الآخر ، لكن مع وجود النوع الآخر فيه ، ولا أقدم من الآخر ، ولا أحق من الآخر .

ثم قال : وذلك أنا نجد الجوهر فى الوجود أكثر وأقدم وأحق ؛ =

ثم قال : فان قال قائل : فكيف يحمل عليها باسم مشترك ، وما يحمل على الأشياء باسم مشترك إنما تشترك الأشياء بالإسم فقط ، ونحن نجد الجوهر والكيف وسائرها ، إنما سمي موجوده ، بل كل واحد منهما يعني الوجود ، وان كانت على جهات مختلفة .

ثم قال : والمعنى الذى تشترك فيه هـذه الأشياء على هـذه الجهة هى متوسطة بين المعنى الذى يكون منه الأشياء متواطئة أسمائها وبين الإسم المشترك الذى يكون فيه الأسماء متفقة أسمائها .

ولعمرى انه مستحق للمعنيين جميعاً لأنه متوسط بأحد من الطرفين فقط ، فعلى هـذه الجهة تشترك الأجناس العشرة فى الوجود .

ثم قال : /ل ٦٦ قال من المتأخرين أبو نصر الفارابى فى كتابه فى المقولات بهـذه العبارة ، فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة ، وهى أسماءها التى يختص واحـد واحد منها واحداً واحداً من العشرة ، مثل الجوهر والكمية والكيفية وغيرها . ومنها أسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعاً ، وهى الموجود والأمر والشىء والواحد ، فان لكل واحد منها معنى يشمل جميع هـذه الأشياء . وكل واحد من هـذه الأسماء يقال عليها جميعاً باشتراك ، وهو من أصناف الإسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب . فان الموجود يقال على الجوهر أولا ، ثم على كل واحد من سائر المقولات .

وقال فى كتاب البرهان : والذى يستعمل أجناساً وفصولا فى الحدود صنفان : أحدهما بمنزلة ما يقال فى الحيوان أنه جنس وفى الناطق أنه فصـل ، والثانى ما تدل عليه المشككات التامة التشكيك مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما أشبه ذلك والصنف الأول هو أحرى ما يكون جنساً وهو الجنس على الإطلاق .

وقال أيضاً : وأما الحدود التى تؤلف من سائر تلك الأجزاء ، فان الموضوع فى الحد مكان الجنس على الإطلاق اما أن لا يكون جنساً أصلا بل يكون اسما مشككا أو جنس بنحو آخر /ل ٦٧

وقال فى كتاب المغالطات : الألفاظ المغلطة منها الإسم المشترك ومنها الإسم المشكك ، وقد سلف قولنا فى الفرق بينهما .

وقال أيضاً فيه : والمشتركة فى أنفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعارة ومنها منقـول .

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الأسماء لم يخترعه ابن سينا ، ولم يضع لنفسه قسما وراء المتواطئة ، اسما مشككا . وقد أغناه من القـول بأن الواجب مركب من جنس وفصل وما يجرى مجراها ، فلولا مخافة التطويل لأوردت أكثر مما أوردت على الحكماء المتقدمين على ابن سينا فى هـذا الكتاب ، ولكن فيما أوردته كفاية ، ولنعد الى ما كنا فيه .

والوجه الثانى : نقول : هب أن الوجود من المشككة وهو قسم آخر ، أليس أن الوجود يعمهما عموماً ما ، والوجوب يخصه خصوصاً ما ؟!

وما به عمّ غير ما به خص ، ففيه تركب وجهين بلفظين ، يدل كل واحد منهما على غير ما يدل عليه الثانى .

وذلك ينافى الوحدة المحضة .

فإن قال : معنى الوجوب أمر سلبى لا إيجابى ، أو اعتبارى لا وجودى ، فلا يلزم التكثر فى ذاته .

قلت : كلامنا أولا فى الوجود ثم فى الوجوب ، فما تقول فى الوجود ومفهومه فى الذهن ؟

= قال المصارع : وهب أنه قسم موجود ، فليس يختص ذلك بالوجود ، بل يجرى مثله فى الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الأجناس والأنواع ، فيقال : الوحدة تطلق على كل واحد ، وهى بالأول أولى ؛

والعلية والحق والمبدأ يطلق على غير الواجب ، وهى به أولى ؛

واسم الجوهر يطلق على ما اذا وجد كان وجوده /ل٦٨ لا فى موضوع ، وهو بالجواهر العقلية أولى .

وعلى هذا فيبقى قسم المتواطئة ، فلا يشمل لفظة ما معنى ما بالسوية .

أقول : أما العلة والوحدة والحق والمبدأ ، فدلالة التشكيك فيه ظاهر ؛

وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية ، لأنها فى كونها موجودة لا فى موضوع يساوى غيرها من الجواهر ، ثم ان كانت النقلية أقدم وأشرف ، فذلك التفاوت ليس فى الجواهر بل فى شىء آخر .

ثم اذا قيل : الحيوان اما فرس واما ثور واما غيرهما ، لم يكن أحدهما بالحيوانية أولى من الآخر .

وقيل : الإنسان يشمل زيداً وعمروا ، لم يكن أحدهما بالإنسانية أولى من الآخر .

فهذه متواطئة ، ولم ينتف هـذا القسم زعماً له ، وظاهر من جميع كلامه هنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلا ، بل ولا معنى التواطؤ) .

أهو قضية عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولاً ما ،
أم/ ١١٠أ لا؟

فإن شمل ، فلا بد من خصوص معنى آخر يمتاز [به] الواجب عن عن الممكن . فلا يمكنك أن تقول إن المعنى الذى شمل ، أمر سلبي ، إذ الوجود كيف لا يكون وجودياً،والوجوب تأكيد الوجود . أى الوجود له بذاته ، ويلزمه أنه غير مستفاد عن غيره .

فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتى له !

ولو كان الوجوب أمراً سلبياً[١] ، لكان الذى يقابله — وهو الإمكان — أمراً وجودياً[٢] .

ونحن نعلم أنك تعلم أن الوجود والإثبات أولى بالواجب ، والعدم والسلب أولى بالممكن .

كيف وقد قدرت أن الوجود أولى وأول بالواجب ، ولا أولى ولا أول بالممكن ؟ !

فكيف نسبت المشككة[٣] التى ابتدعتها ؟ !

---

(١) مكتوبة فى الأصل : سلبا .

(٢) لا يلزم من قول الشهرستانى أن الوجوب اذا كان أمراً سلبياً ، أن يكون الإمكان أمراً وجوديا . فعلى الرغم من كونهما متقابلين ، الا أن هذا لا يستلزم اذا كان الوجوب سلبياً ، أن يكون الإمكان — الذى فى مقابلته — وجوديا . فاننا اذا قسمنا معنى بقسمين ، ثم قسمناه الى قسمين آخرين ، فان كان أحد القسمين الأولين مقولا على أحد القسمين الآخرين ، فلا يلزم من ذلك كون القسم الثانى من التقسيم الأول على القسم الثانى من التقسيم الآخر . أى أننا اذا قلنا هناك وجود وعدم وسلب وإيجاب ، لم يلزم من قولنا ان العدم ايجاب ، أن يكون الوجود سلبا .

(٣) مكتوبة فى الأصل : المشكلة .

وهب أن معناه أمر سلبي ، فليس سلباً مطلقاً ، بل سلب شيء من شأنه أن يتحقق ، وهو يصلح للتمييز ، وبه يحصل التكثر .

ودع ما قيل إن السلوب والإضافات لا توجب تكثيراً في الذات ، فإنهم أخذوا القضية مسلمة ، وليس الأمر كذلك على ما سيأتى تفصيله .

وأما قوله : إن التمييز بين الوجود والوجوب /١٠٥ب بالعموم والخصوص ، أمر اعتبارى فى الذهن لا فى الوجود ، فتسليم ظاهر الإلزام ؛

فإن التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصلية ، لا يكون إلا فى الذهن . فليس فى الوجود حيوان هو جنس ، وناطق هو فصل ، بل هما اعتباران فى الذهن لا فى الخارج .

وكيف يحصل أمر كلى فى الوجود ، ولا كلى إلا فى الذهن[1] ؟ !

وأنت تعرف أن اللونية والبياضية اعتباران عقليان فى الذهن لا فى الخارج

---

(١) يرى الشهرستانى أن الوجود الكلى لا يتم الا فى الذهن ، أما الواقع فهو للوجود الجزئى . ولا يمكن أن يتحقق موجود كلى فى الأعيان . فالإنسانية معنى كليا ، وهو عبارة عن تجريدات ذهنية لكائنات جزئية متحققة فى الواقع المادى العينى . هذه الوجودات هى — مثلا — زيد وعمرو وزينب وخديجة ، فلا وجود لزيد فى الأذهان ، وانما وجوده فى الأعيان ، ولا وجود لمعنى الإنسانية كمعنى كلى ، الا فى الأذهان . (انظر نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ١٤٤ وما بعدها ، وانظر أيضا كلام تاج الدين فى الحال فى نفس الكتاب ص١٣١ — ١٣٣) .

وقد شغلت فكرة الكلى والجزئى أذهان المفكرين والفلاسفة منذ القدم ، وكانت موضع بحث من أفلاطون وأرسطو — وهما من أقطاب الفلسفة اليونانية — كما كانت موضع بحث من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم ، وموضع بحث من المحدثين والمعاصرين كذلك .

ولا [١] فى الوجود ، [و] لونية البياض [٢] غير بياضيته .

عاد الرجل وقال : تعدد الاعتبارات الناشئة من تعدد الألفاظ عموماً وخصوصا ، يرجع فى الحقيقة إلى تعدد الإضافات والسلوب فى حق واجب الوجود .

فإن قلنا : هو مبتدأ الوجود وعلته ، ومريده ، ومبدعه ، هو إضافة الوجود إليه وصدوره عنه ، من غير أن يحدث له منه شىء ، أو تتكثر ذاته بشىء .

وقولنا : إنه واجب الوجود بذاته ، أى هو ذات مسلوب عنه الحاجة إلى الغير . وعموم الوجود وخصوصه فى حقه/١١٦أ تعالى ، واحد . فإن وجوبه [و] وجوده وتعينه ، لا يقتضى معنى آخر بعينه لازما أو غير لازم .

ووحدته لا تستدعى معنى آخر يوحده [٣] ، فهو واحد لأنه واجب الوجود .

وقوله : لأنه ليس تعليلا فى الحقيقة ، بل المعنى فيه أنه ليس إلا كذلك .

وهذا معنى قولى : إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من كل وجه .

وقولى : إن كثرة الإضافات والسلوب ، لا توجب كثرة فى ذاته ؛

---

(١) مكتوبة فى الأصل : وألا

(٢) مكتوبة فى الأصل : البياضية .

(٣) مكتوبة فى الأصل : يوجده .

قضية مسلمة عند الكل .

فإن قولنا : هذا الجسم قريب من كذا ، بعيد من كذا ، ليس فيه صفة كذا وكذا ، لا يوجب تكثراً فى ذات الجسم مع كونه قابلا للتكثر، فكيف الحال بذات مقدس عن سمات التكثر والتغير ؟ !

قلت : الألفاظ العامة والخاصة ، مفهوماتها فى الذهن عامة وخاصة ، لا من حيث كونها ألفاظا فى اللسان .

والمفهومات فى الذهن إنما تكون صحيحة لمطابقتها ما هو [فى] الخارج عن الذهن . ولا أعنى بالمطابقة أن يكون الكلى فى الذهن ، يطابق كليا فى الخارج ، إذ ليس فى الأعيان /١٦ب أمر كلى ، بل[1] الكلى فى الذهن ، يطابق كل واحد واحد من الجزئى فى الخارج . كالإنسانية العامة فى الذهن تطابق كل شخص شخص مما يوجد وعما لم يوجد ، ثم التمييز بين نوع ونوع إنما يكون بالفصول الذاتية ، والتمييز بين شخص وشخص إنما يكون باللوازم العرضية[2] .

وإذ [ا]تحقق ذلك ، فبين أن الوجود العام شمل الواجب والممكن شمولا ما . فان كان الشمول بالسوية ، صلح أن يكون جنسا ، فلا بد من فصل ذاتى . فتركب الذات من جنس وفصل — وإن لم يكن بالسوية —

---

(١) مكتوبة فى الأصل : بلى .

(٢) هذا الكلام صحيح من الوجهة المنطقية ، بشرط أن تكون الأنواع تحت جنس واحد والأشخاص تحت نوع واحد ، لا على الإطلاق . فالجنس: حيوان ناطق ، يعم النوع الانسانية . وأفراد هذه الانسانية هم أولئك الأشخاص الذين نسميهم فلانا وفلانا . فيكون التميز بين نوع ونوع — هنا — بالفصول الذاتية ، والتمييز بين شخص وشخص باللوازم العرضية .

لم يخرج عن العموم والشمول ، فلابد أيضا من فصل ذاتى أو غير ذاتى . فتركب(١) الذات من عام وخاص .

وإن كان عمومه عين خصوصه ، وخصوصه عين عمومه ، لم يكن عموم وخصوص أصلا .

فبطل قولك : لا نشك أن [هنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى واجب وممكن .

وبطل وضعك الوجود مطلقا موضوعا للعلم الإلهى(٢) .

وبطل ذكرك فى الكتب التى صنفتها : لوازم الوجود من حيث هو وجود ، وتحديدك /١٧ أ لوازمه من حيث هو واجب لا من حيث هو وجود .

ألست تقول : إن العدم أو أن لا وجود(٣) ، يقابله من حيث هو وجود ، فان الإمكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث هو وجود موجود .

وكونه واحداً يلزمه من حيث هو واجب ، وكذلك كونه غنيا على الإطلاق . مقدسا على سمات الحدوث ، وكونه مبدأ للكائنات كلها .

وقوله : إن كثرة السلوب والإضافات ، لا توجب كثرة فى الذات ، قضية تسلمها عامة أصحابه ، وليست هى يقينية ، لا بينة بنفسها ولا مدلولا عليها إلا بمثال القرب والبعد .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : فركب .

(٢) مكتوبة فى الأصل : اللا لهى .

(٣) أن لا وجود يعنى اللاوجود .

ولم قال : إن جميع الإضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟

وإن سلم له ذلك ، فان من الإضافات ما يوجب كثرة الأعراض ، ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات .

أليس صورة الرجل أباً إذا حصل له ولد ، [عمّاً] إذا حصل له ابن أخ ، وفاعلا حتى يحصل منه فعل ، ليس [حكمه] حكم القرب والبعد !

وكذلك فى جانب السلب ، [فان] سلب القطع من السيف ، ليس(١) كسلب القطع من الصوف /١٧ب والسلوب مختلفة والإضافات(٢) مختلفة ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ، بل نفس الفرق بين المعانى الإضافية والمعانى السلبية ، أوجب كثرة اعتبارات(٣) فى الذات !

فانك تقول : هذا معنى إضافى له لا سلبى ، وهذا سلبى لا إضافى .

وتقول : هذه إضافة من وجه كذا وهذا من وجه كذا ، وكل ذلك كثرة اعتبارية عقلية ، يفهم من كل واحد ما لا يفهم من الآخر ، ويدل كل لفظ على غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

فبطل قوله : إن واجب الوجود بذاته لا يتكثر بكثرة السلوب والإضافات .

وسنعود إلى ذلك فى مسألة التوحيد .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : وليس .

(٢) مكتوبة فى الأصل : والاضاف .

(٣) مكتوبة فى الأصل : اعتبارين .

المختار عادتنا أن نذكر فى آخر كل مسألة فصلا ، يطلع الناظر على مثار الغلط والخطأ الذى عرض لابن سينا ، وينبه الطالب على وجه الصواب والحق بكلام متين [يقلب][١] الحد ويصيب المفصل ، والله الموفق والمعين .

أقول : إنما توجهت هذه المناقضات [والمطالبات] /١٨ أ على ابن سينا وشركائه فى الحطمة ، لأنهم وضعوا الوجود عاماً عموم الجنس أو عموم اللوازم ، وظنوا أنهم لما وضعوا المشككة وأخرجوه من المتواطئة ، خلصوا نجياً من هذه الالزامات . ولا يخلصهم عنها إلا وضع الوجود ، وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى وتقدس من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالتشكيك .

وقد توافقوا على أن إطلاق الوحدة والواحد [عليه] وعلى غيره بالاشتراك المحض ؛

وكذلك الحق والخير ، فهو حق بمعنى أنه يحق الحق ويبطل الباطل ، وواجب وجوده بمعنى أنه يوجب وجود[٢] غيره ويعدم ، وحى[٣] بمعنى أنه يحيى الميت[٤] .

والمتضادات متخاصمات ، والمختلفات متحاكمات ، والحاكم عليها لا يكون فى عداد أحد المتحاكمين إليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق الحق على الحاكم ، بمعنى أنه يظهر الحق ويخفيه ، لا بمعنى أنه يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه /١٨ب تارة[٥] ويباينه أخرى .

---

(١) بياض بالأصل .
(٢) مكتوبة فى الأصل : وجوده .
(٣) مكتوبة فى الأصل : وحتى .
(٤) مكتوبة هكذا ، وقد يكون الأصح : يحيى ويميت ، ولن كان هذا لا يؤدى معنى الحى . لأن الحى هو الذى لا يموت . فصفة الحياة ضد الموت .
(٥) مكتوبة فى الأصل : بتارة .

فالوجود والعدم ، والوجوب والإمكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات ، وتعالى الله عن الأضداد والأنداد .

« فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون »(١) .

« ولله الأسماءُ الحسنى فادعُوه بها ، وذروا الذين يلحِدونَ في أسمائه ، سيجزونْ(٢) ما كانوا يعملون »(٣) .

* * *

(١) س البقرة : ٢٢ .
(٢) مكتوبة في الأصل : يسخرون . وصحيح الكلمة في الآية هو ما أثبتناه .
(٣) س الأعراف . آية ١٨٠ .

المسألة الثالثة

فى

توحيد واجب الوجوب

قال ابن سينا : إن واجب الوجود لا يقال[1] على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فان وجود نوعه له بعينه إما أن يقتضيه ذات نوعه ، أو تقتضيه علة غير ذاته ؛

فان كان يقتضيه ذات نوعه ، فوجود نوعه لا يكون إلا له .

وإن كان لعلة ، فهو معلول .

قال : وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المـــادة لذاتين ، والشيئان إنما يكونان اثنين[2] إما بسبب المعنى ، وإما بسبب الحامل المعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجملة /١٩ أ لعلة من العلل .

وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، وإنما يختلفان بشيء غير[3] المعنى[4] .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادىء المقومة له ،

---

(١) مكتوبة فى الأصل : لا يقابل .

(٢) مكتوبة فى الأصل : اثنان .

(٣) مكتوبة فى الأصل : عن .

(٤) ورد هذا النص فى كتاب ابن سينا « النجاة » ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته فى الوجود — وهو وجوب الوجود — ليس إلا له ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه .

وأخذ فى البرهان عليه ، وطول . وحاصله يؤول إلى أن يقول : وجوب الوجود إما أن يكون من لوازم ماهية متقومة بذاتها ؛

وإما أن يكون من مقومات ماهية تتقوم به ؛

وإما أن يكون [عبا]رة عن تلك الذات الواجبة بعينها ، لا يشاركها غيرها فى وجوب الوجود ألبتة ، وهو الحق .

وقال بعده : ولا يجوز أن يقال إن واجبى الوجود لا يشتركان فى شىء[1] ، وكيف وهما يشتركان فى وجوب الوجود ، ومشتركان فى البراءة من الموضوع .

فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، فكلامنا /١٩ب ليس فى الاسم ، بل فى معنى ما يقال عليه الاسم قولا بالتواطؤ ، حتى يحصل معنى عام عموم لازم ، وعموم جنس ، وقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ فى إثبات واجب الوجود ، وبرهن عليه ، فقال: لا نشك أن [هنا] وجوداً ، وكل وجود ، فإما واجب وإما ممكن .

فان كان واجبا ، فقد صح وجوده ، وهو المطلوب .

وإن كان ممكناً ، فكل ممكن ينتهى وجوده إلى واجب .

وشرع فى تحقيقه بالتقسيم الذى ذكره ، وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد[2] ، إذ لو صدر عنه اثنان ، فمن حيثيتين مختلفتين ، فانه

---

(١) ورد هذا النص كعنوان لفصل فى كتاب النجاة لابن سينا ص٢٣٠ .

(٢) الأصح : الا واحد ، لأن قوله : الا الواحد ، قد تفيد نفس معنى الواحد الأول ، الذى هو واجب الوجود الحق ، لكن « واحد » بلا أداة التعريف « ال » تعنى أى واحد .

لو صدر عنه أَ من حيث صدر عنه بَ ، كان أَ بَ ، وهذا محال .

ثم الصادر عنه ، فيجوز أن يتحقق له أحياث مختلفة ، إذ هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، واجب الوجود باعتبار موجبه ؛

فليس يلزم أن يكون واحداً من كل وجه ، فليس يلزم أن يصدر عنه واحد ، فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية .

فمن حيث هو ممكن بذاته ، يصدر عنه نفس أو هيولى ؛

ومن حيث هو واجب بغيره ، يصدر عنه/٢٠ أ عقل أو صورة[1] .

---

(١) هذه هي نظرية الصدور أو الفيض التي سبقه اليها أبو نصر الفارابي ، ونظرية الصدور عبارة عن نظرية في كيفية الخلق وارتباط المحسوس بالمعقول . فابن سينا يرى أن الواحد — الله — لا يصدر عنه الا واحد ، لأن الاثنينية في الفعل تقتضي الاثنينية في الفاعل . ولما كان الفاعل واحداً ، فلا يصدر عنه الا واحد . ولا يجوز أن يكون أول صادر عنه جسما ، لأن الجسم يتركب من هيولى وصورة ، أي يحتاج — حسب نظرية ابن سينا — الى علة ذات اعتبارين أو الى علتين ، ولذلك يستحيل صدوره من الله الواحد. فلا يصدر عن الله تعالى الجسم ، وانما يصدر عنه جوهر مجرد هو العقل الأول أو الصورة ، وذلك نتيجة أن الواجب علم ذاته . ذلك العقل علم الأول وعلم ذاته ، فبعلمه الأول ، صدر عنه عقل ، وبعلم ما دون الأول ، وجب عنه نفس الفلك ، وهكذا الى أن نصل الى العقل الأخير الذي يقال له العقل الفعال ، وواهب الصور .

وهذا هو تفسيره للكثرة الموجودة في العالم ، مع قوله بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

(انظر الرسالة العرشية ص ١٥ ، النجاة ص ٢٥١ ، ٢٧٣ وما بعدها ، الشفاء ٢/٤٠٢ وما بعدها) .

الفصـــل

الاعتراض عليه من جهة التناقض فى كلامه

والخلل فى أقسامه ، لا فى حكم المسألة ، فان للتوحيد حكم متفق عليه .

فالتناقض الأول :

قوله الأول : إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين ؛

وقوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فالنوع لا يقال إلا على كثيرين ؛

فكيف أطلق لفظ النوع على واجب الوجود ، [وواجب الوجود] لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشاركه فى الاسم غيره ؟ !

دع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .

التناقض الثانى :

أنك أخذت الوجود مطلقا ، وجعلته موضوع العلم الإلهى ، وتكلمت فى لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولواحقه ، ثم تكلمت فى لوازم واجب الوجود مطلقا بأنه حق وأنه تام وأنه علة ومبدأ ، ثم تكلمت فى إثبات واجب الوجود وبرهنت عليه ، فلولا أنك وضعته نوعاً أو فى حكم نوع ، أو عاما أو فى حكم عام ، وإلا لما ذكرت هذه الفصول أخذاً بنوعيته .

وإذا لم يكن نوعه لغير/٢٠ب ذاته ، فقد أخذه بعينيته . فالعين مثل زيد ، لا يؤخذ تارة باطلاق ، فيذكر لوازمه ولواحقه ، وتارة بعين فيذكر لوازمه ولواحقه . فانه إذا أخذ باطلاق ، خرج عن أن يكون زيد عيناً .

التناقض الثالث :

قوله : واجب الوجود واحد من جهة كذا ، وواحد من جهة كذا ، وعدّد سبعة أوجه[1] .

أقول : إنما يكون واحد من كل وجه ، إذا لم يكن له وجوه ألبتة .

والواحد المطلق ، مالا كثرة فيه .

وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ، تنافى الوحدة المطلقة الخالصة .

وإن قال : إن هذه الكثرة ترجع إلى السلوب والإضافات ، أو إلى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع .

التناقض الرابع :

قال : ولا يمكن أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان فى شىء ، فكيف وهما يشتركان فى الوجود ووجوب الوجود والبراءة عن الموضوع ؟ !

وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة وتناقضها ، فكأنه قصر الاشتراك المانع من الوحدة ، الواجب للاثنينية على الاشتراك/٢١ أ فى المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم أن الاشتراك فى المعنى الذى يعم ، يستدعى انفصالا فى المعنى الذى يخص ؛

وذلك هو التكثر والتركيب ، وهو لازم لا مخلص عنه .

ثم نقول : قولك : إن وجوب الوجود لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، مناقض لقولك بأن الوجـــود

---

(١) انظر كتاب النجاة لابن سينا ص٢٥١ ، ٢٥٢ ، الإشـارات والتنبيهات • قسم الإلهيات ٣/ ٤٦٤ وما بعدها ، وغيرها) •

يقال على كثيرين . ولا يجوز أن يكون نوع [واجب] الوجود لغير ذاته ؛ ومع ذلك وجوب الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته .

فهلا قلت فى الواجب إنه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجود الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ؟ !

على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين .

وأقول : من الجواهر ما يمتاز بذاته وحقيقته عن مثله أو خلافه ، من غير أن يشترك فى جنس وينفصل بفصل ، كالعقول المفارقة . فإنه ليس لها شيئاً تشترك فيه كالجنس أو كالمادة ، وشيء تتمايز به كالفصل أو كالصورة ، ومع ذلك هى متباينة الحقائق متمايزة [الصور] (١) بذاتها لا بشيء آخر .

فهلا قلت فى واجبى الوجود كذلك ، وقـ[ـلت إن] وجود نوعه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو يقتضيه(٢)/ ٢١ب أعداد من الاحيات بلا نهاية(٢) ؟

---

(١) بياض بالأصل .

(٢) جاء فى كتاب نصير الدين الطوسى « مصارع المصارع » على لسان الشهرستانى — نقلا عن كتابه « مصارعة الفلاسفة » — النص الذى سألحقه بعد . وكما سبق القول، يبدو أن النسخة التى اطلع عليها الطوسى ، ونقل متنها ، غير النسخة التى بين أيدينا ، يتبين ذلك من الزيادات الواردة بها على أنها قول الشهرستانى .

وسادونها هنا كما جاء بها الطوسى ، دون تدوين رد الطوسى ، وذلك لطول النص عن متن الـكتاب الذى أحققه ، حيث استغرق فى كتاب الطوسى من ل٩٢ الى ل١٢٧ ، ومن أراد الاستزادة ، فليرجع الى كتاب « مصارع المصـارع » الذى سيصدر قريباً بإذن الله .

واليك النص الذى وجدته فى « مصارع المصارع » :

(وعلى قوله واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وأنه لم يفسر التمامية ولم يعلم أن التمامية نقص له .

٥ ٥ ٥ ٥ ٥ ٥

== وقد قال بعض الحكماء القدماء الأكثر لمن له الخلق والأمر ، جعل ربنا وتعالى أن يوصف بالتمام فضلا عن أن يتوصف بالنقص ، فهو متمم كل تام ومكمل كل ناقص . فان عنى بالتمامية أنه المتمم لكل تام ، فهو صحيح . لكنه يجب أن يطرد هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود ، فيقول : هو موجود بمعنى أنه موجد كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلم كل عالم ؛ وقادر بمعنى أنه مقدر كل قادر، وليس ذلك على منهاج الرجل . ولو كان ذلك مذهبه ، لما قضى بعموم الوجود وشموله ، وحكم بأن الوجود من الأسماء المشتركة المختصة كما بيناه قبل /٩٣ .

وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ، كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى ، وسلبها عنه وايجابها له ، نقص / ٩٤ .

والماهية اما أن تكون ماهية مشتركة كالحيوان للانسان والفرس والحمار ، أو ماهية خاصة غير مشتركة كالإنسان ، فلا اشتراك في وجود واجب الوجود ولا خصوص .

فما بال الرجل يستعمل لفظ الماهية والنوعية في كل ورد وصدر ، وهو لا يعتقدها حقيقة ، ولم يقرر للمفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بحقائقها البسيطة غير المركبة ، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالماهية والنوعية واثبات الجنسية والفصلية /٩٥ ؟

وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات ، فهو صحيح لا بأس به ولا اعتراض عليه ، غير أنه ضبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغنى عنها ، أراد بها الكشف والبيان، فزاد بها اللبس والتعمية . والعلم نقطة كثرها الجهال .

وأما قوله ان الواحد لا يصدر /٩٦ عنه الا الواحد . يقال له : ما المعنى بالصدور عنه ؟ أتعنى بالصدور الايجاد ، أم تعنى به الايجاب ؟ فان الايجاد اعطاء الوجود والايجاب اعطاء الوجوب

والممكن بذاته ، فانما يحتاج الى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب ، فالوجوب يلزم الوجود ، [والوجود] لا يلزم الوجوب ، وسنعود الى تقرير ذلك في مسألة حدوث العالم .

وما ذكر أن/٩٧ صدور الفعلين المختلفين فانما يكون من وجهين مختلفين ، مصادرة على المطلوب ، ولا يبقى له الا انكار محض واستبعاد صرف .

وأمكننا تقرير ذلك في الطبيعيات ، اذ قد صدر حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد ، ولكن من جوهرين مختلفين . وكذلك يصدر سواد وبياض من الشمس في مادتين ، وجمود وذوب في جسمين ، فكيف في الجواهر العقلية ؟ ! / ٩٨ . ==

. . . .

= ثم مثل بهذه الوجوه ولم يوجب تكثراً فى ذات واجب الوجود ، فانه قد اعترف بتقرير ذلك فى مواضع ، ويرجع ههنا الى السلوب والاضافات ، وذلك لا يوجب تكثراً فى الذات .

واعترف بمثل ذلك فى العقل الأول . وقد صدر منه لكل وجه واعتبار موجود من الموجودات ، ثم ان لم يصدر من الواحد / ٩٩ الا واحد ، فيلزم أن لا يصدر من إثنين الا اثنان . فإنه لن صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر ، فمن وجوه مختلفة ، وقد فرض له وجهان لا غير ، فنسبة الزائد الى وجهين كنسبة الزائد الى وجه واحد ، ونسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى الواحد . / ١٠١

قال ابن سينا فى « النجاة » جواباً عن أمثال هذه الالزامات : المعلول الأول ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول . فوجوب وجوده عقلى ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، الى أن يقول : ماله بذاته امكان الوجود ، وما له من الأول وجوب الوجود ، ثم كثرة أن يعقل ذاته ويعقل الأول كثرة لازمة لوجوب وجوده على الأول .

فكثرت هذه الاعتبارات ، بعد أن كان ممكن الوجود بذاته لم يؤثر فيما هو له بذاته ، بخلاف حال واجب الوجود . فإن الكثرة تؤثر فيما هو له بذاته ، وهو التوحيد، بأنه واجب الوجود .

عليه قلت : بلى ، ماله باعتبار من ذاته امكان الوجود ، وامكان الوجود غير الوجود، فله طبيعة عدمية . والعدم لا يوجد موجوداً ، فلا يجب بوجوده . / ١٠٢

ووجوب الوجود له غير ذاتى ، بل هو لازم ، واللازم لا يوجد ذاتاً موجوداً مقصوداً .

وليس للعقل اذاً ما يناسب الصدور عنه والايجاد به . ولذلك هو ممكن . وله هذا الحكم ، فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى ، الواجب وجوده بذاته ، فيجب أن تنسب الممكنات كلها اليه نسبة واحدة لا بتوسط عقل ونفس وطبيعة / ١٠٣ .

وأما كونه عقلا ، فعبارة عن تجرده عن المادة . والتجرد عن المادة نفى المادة عنه ، والنفى المطلق عنه أو نفى شىء عنه ، كيف يناسب جوهراً عقلياً هو من أشرف الموجودات! فاذاً ليس فى العقل وجه ما يناسب الايجاب والابداع ، فيجب أن يضاف الكل الى واجب الوجود بذاته / ١٠٤ .

قال ابن سينا : الامكان له طبيعة عدمية فيناسب ما له طبيعة عدمية ، وهو الهيولى والوجوب له طبيعة وجودية ، فيناسب ما له طبيعة وجودية ، وهو الصورة . وبما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ، ناسب عقلا مجرداً عن المادة أو نفساً كلية ، وبما يعقل الأول عقولا مفارقة ونفوساً مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تحصر من معلوم ، فالعقل لا يقتضى بانحصار =

◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆ ◆

= عدده في عدد معلوم ، لكن الرصد قد دل على أن الأفلاك تسعة ، وقام الدليل على أن لكل فلك نفساً ، ولكل نفس عقلا ، والعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال : أتعبتم أنفسكم معاشر الحكماء عن استنباط أمثال هذه المعاني الدقيقة التي لا يرتضيها الفقيه لنفسه في مظان المظنونات ، ولا يربط بها حكماً من الشرعيات ، فكيف الحكيم الذي يتكلم في أعلى علوم الالهيات /١٠٥ ؟ !

أليس الامكان قضية شاملة لجميع الممكنات ؟ فلئن كان العقل الأول باعتبار امكانه مبدعاً للهيولى التي لها طبيعة عدمية ، فكل موجود ممكن حاله في الامكان حال العقل الأول ، فليصلح مبدعاً للهيولى .

ولئن كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالأول مبدعاً للصورة التي لها طبيعة وجودية ، فكل موجود واجب بالغير حاله في الوجوب حال العقل الأول ، فليصلح مبدعاً للصورة ، وليس الأمر كذلك / ١٠٦ .

ولو عكس الأمر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الأول آخراً والجسم المركب أولا ، لم يكن الأمر بذلك المستبعد الذي قرره ، فان الجسم انما يتكثر بالصورة والهيولى ، والعقل يتكثر بالوجوب والامكان . فالصورة كالوجوب والهيولى كالامكان ، واذا جاز أن يصدر عنه شيء هو هيولى وصورة ولا يتكثر الواجب به كما لم يتكثر بذلك / ١٠٧ .

ونقول : لو كان العقل الأول من حيث امكانه مكانه موجباً للهيولى ، ومن حيث وجوبه موجباً للصورة ، لكان الموجود الثاني بعد العقل الأول هو الجسم المركب من مادة وصورة، ولكانت المفارقات بعده في الوجود . وهذا خلاف ما أوردوه في كتبهم في ترتيب الموجودات .

وربما يقول ابن سينا في بعض تعاليقه : أن العقل الأول بما يعقل ذاته ، يصدر عنه نفس ، وبما يعقل الأول ، يصدر عنه عقل / ١٠٨ .

وربما يقول في بعض مصنفاته : أنه يصدر عنه نيف وأربعون عقلا هي المفارقات .

وقد تخبط كلامه في هذا الموضع غاية التخبط ، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قويم وصراط مستقيم . ومن تعاطى علم ما فوقه ، ابتلي بجهل ما تحته / ١٠٩ .

ونقول : مثل هذه الوجوه والاعتبارات التي في العقل الأول ، لو أوجبت موجودات عقلية معاً متكثرة بأعيانها ولم توجب كثرة في ذات العقل ، لجاز أن يصدر عن الواجب بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية معا متكثرة بأعيانها ، ولا يوجب ذلك كثرة في ذات واجب الوجود حتى يقال : بأن يعقل ذاته ، صدر عنه عقل ، وبأن وجب وجوده ، فاضت عنه نفس، وبأن عقل العقل الأول ، صدر عنه اما صورة أو هيولى وصورة الى غير ذلك من التحكمات .

فلا يمتاز وجه عن وجه ، ولا اعتبار عن اعتبار / ١١٠ .

=

* * * * * * * * * * * * *

وبوجه آخر : اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، وأوجب عقلا واحداً من كل وجه ، فليوجب العقل أيضا واحداً من كل وجه . فانه انما يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الموجود من آحاد متسلسلة الأعداد متعاقبة/١١١ وأعيان مختلفة . والوجود يخالف ذلك ، فهو خلف .

وهذا منشأ الكثرة .

ومن أهل الملل زرادشت قال : اذا صدر عن الأول ملك سماه يزدان ، حدث من ظله شيطان سماه أهرمن . وجعل ذلك الملك مبدءاً للخيرات ، وذلك الشيطان مبدءاً للشرور . فكأنه جعل الملك طبيعة وجودية ، والشيطان طبيعة عدمية / ١١٢ وهذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء حيث قال : اذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فغيريته هي ذاته التي ليست موجوداً الا من الأول .

وبوجه آخر : لا يجوز أن تصدر الكثرة عن الواجب ، فان قول الكثرة في الواجب لم يكن مستفاداً من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه ممكن وواجب بالغير . والكثرة في الموجب لم تسكن باعتبار ذاته ، بل كان / ١١٣ باعتبار الاضافة والسلب .

وكثرة الاضافات لا توجب الكثرة في الذات .

وبوجه آخر نقول : لو عقل واجب الوجود اثنين ، لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين . أليس عقله ابداعه عند الرجل ، ولا فرق بين عقل وابداع ! ؟

فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين ، جاز أن يبدع اثنين كليين ، الا أن يلزم هذا البديع الشنيع ، فيقول : لا يعقل الا واحداً كما لا يبدع الا واحداً ، وترك مذهبه أنه يعقل الأشياء من حيث كلياتها وأسبابها . وحينئذ يلزم أن لا يعقل الا ذاته ، وذلك أشنع / ١١٤ .

وها هنا موضع بحث ، [هل] الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى سائر الموجودات بأي معنى ، اما بالتواطؤ ، أم بالتشكيك ، أم بالاشتراك ؟

فان كان بالتواطؤ ، فليصلح جنساً ولينفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب .

وان كان بالتشكيك ، فليصلح عاماً ولينفصل كل نوع بخاص لازم ، وهو أيضاً تركيب .

وان كان بالاشتراك ، فلنميز بين وحدة ووحدة بالحقائق الذاتية ، فان المشتركين في الاسم يتباينان بالحقائق والمعاني الذاتية والأزمنة . واذا لم يتبين التمايز ، كان الكلام في وحدة الباري تعالى لغواً .

فلنبين ذلك ، ولنذكر أقسام الوحدة ، حتى اذا قلنا انه تعالى واحد لا كالآحاد ، كان التوحيد خاصا / ١١٥

• • • • • • • • • • • • •

= فلنذكر الفصل المعهود فى أواخر المسائل ، واذا أعيتك جاراتك فعول على ذى بيتك. أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل .

المختار الحق : اذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته ، هو انقسام الموجود الى واجب لذاته وممكن لذاته ، وتبين أن الوجود من الأسماء المشتركة لا المتواطئة، وظهر / ١١٦ أن المشككة فى حكم المتواطئة ، فالتقسيم لا ينتمى له . والتقسيم طريق البرهان لابن سينا ومن تابعه ، والتقسيم لا يرد على المشتركة .

ثم منهاج الأنبياء ما نحن نقرره ، فنقول : البارى تعالى أعرف من أن يدل على وجوده بشيء . فالمعرفة لله تعالى فطرة / ١١٧ ، ومن أنكره ، فقد أنكر نفسه .

وان من أنكره ، فقد أقرّ به ، اذ هو الحاكم المطلق . ومن أنكر أن لا حاكم ، فقد حكم بإنكاره اقراراً ونفيه اثباتا

وكما أن الامكان فى الممكنات كلها أمر ذاتى لها ، واحتياج الممكن الى مرجح آخر ضرورى ، فيستدعى مرجحا محتاجا اليه ، غير ممكن ، أى غير محتاج الى غيره / ١١٨ .

كذلك المتنافرات اذا ازدوجت ، أو المزدوجات اذا اجتمعت ، احتاجت الى جامع غنى على الاطلاق .

والغنى المطلق لا يتحقق فى اثنين ، لأن كل / ١١٩ واحد منهما محتاج ومحتاج اليه فى أن يكون اثنين .

والغنى المطلق هو الصمد ، وهو الله الأحد الصمد ، وذلك هو المذكور فى سورة الاخلاص .

وعن هذا كان دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتوحيد . أعنى قول : لا اله الا الله ، اذ الاثبات كان مفروغا عنه . ولهذا كان الانكار من الخصماء مقصوراً على التوحيد فقط ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم » ، « واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » ، « واذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً » .

فظهر أن الدعوة أولا كانت / ١٢٠ الى التوحيد ، اذ لا منكر فى العالم للاله الصانع الحكيم . انما الإنكار فى التوحيد فقط . والبرهان على التوحيد ما ذكرناه من أساس سورة الاخلاص .

ثم الوحدة على أقسام : وحدة هى مصدر العدد ومبدؤه ، كما نقول : واحد ، اثنان والعدد مركب منهما . وحيث ما زاد العدد ، نقص نسبة الواحد اليه . والوحدة بهذا المعنى لا تليق بجلال الله تعالى ، اذ لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود / ١٢١ . =

. . . .

ووحدة هي ملازمة للعدد والمعدود ، كما نقول في كل جملة أنها واحدة . فان العشرة من حيث أنها عشرة جملة واحدة . وكما نقول انسان واحد وفرس واحد ، وهذه الوحدة أيضاً لا تليق بجلال الله تعالى ، فليس هو جملة حتى تتحقق له وحدة الجملة .

وكذلك وحدة النوع ووحدة الجنس ووحدة العين المشار اليها حساً وعقلا ، بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض ، وهو واحد لا كالآحاد المذكورة ، واحد يصدر عنه الوحدة والكثرة والمتقابلان ، واحد بمعنى أنه يوجد الآحاد وينفرد بالوحدانية ثم أفاضها على خلقه .

والوحدية والموجودية له من غير ضد يضاده أو ند يماثله . « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » .

وأما ابداعه للكائنات متكثرة ، أو ابداعه العقل الواحد اذ هو واحد ، فقد ورد الالزام على المذهبين جميعاً . فان وجود الكثرة عنه وصدورها منه توجب تكثر وجوه / ١٢٢ واعتبارات في ذاته تعالى . ووجود الواحد عن الواحد يقتضي مناسبة بين الموجِب والموجَب أو يقتضي اتحاد الموجب من كل جهة ووجه ، وكلا الوجهين باطل .

بل كلا الوجهين صحيح ، فان عموم الاضافة وخصوصها مذكور في التنزيل ومعقول عند أهل العقل قال الله تعالى ، ان كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبداً » . وهذا لعموم الاضافة اليه .

قال عز وجل « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا » . وهذا لخصوص الاضافة اليه .

وقد يتخصص العام درجة فدرجة الى أن ينتهي الى واحد يكون عبدا / ١٢٣ . كما يعم الخاص درجة فدرجة الى أن ينتهي الى الكل .

فعباد الله العليون الملائكة المقربون ، وحكم الروح الذي يقوم صفا والملائكة صفا ، حكم الكل مع الأجزاء أو العقل الأول الفعال مع المفارقات المدبرات أمرا .

وكما أن العموم والخصوص معقولان / ١٢٤ ومسموعان في العبودية ، كذلك يجري حكمهما في الابداع والخلق واضافة الربوبية الى العباد بقوله تعالى « رب العالمين » ، « رب موسى وهارون » .

ثم اعلم أن ما ورد في الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها ، فهو أحق أن يتبع من قول الفلاسفة أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وسائر الموجودات تضاف اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية ، فان نسبة ذلك الواحد عنه لازم ذاته . فما الفرق بين القسمين ؟ / ١٢٥ .

• • • • •   • • • • •

ولم لا يجوز أن يضاف الكل اليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين ما صدر عنه بالذات من غير واسطة ، وبالقصد الأول لا بالقصد الثانى ، وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك .

والسر فيه أن الجهة التى بها تحتاج الممكنات الى المبدع ، هو وجودها الممكن ، والموجودات فى هذه الجهة على السواء . فلا فرق بين المجردة عن المادة وبين الملابس للمادة فى جهة الامكان ولا فى الوجود الممكن ، وانما يتفاضل القسمان من وجه آخر ، فينبغى أن يكون المبدأ الأول مبدء الكل على نمط واحد ، والمتوسطات فى البين لتفاضل الدرجات / ١٢٦ .

أليس العقل الواهب للصور مفيض الصور على المواد المختلفة افاضة واحدة ولا تتكثر ذاتها بتكثرها ، وتكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة . ولا يقال انه من حيث يصدر عنه بياض فى مادة وسواد فى مادة ، يحدث له حيثيتان وجهتان حتى تتكثر ذاته بتكثر الصور التى لا نهاية لها ، كذلك القول فى واجب الوجود لذاته ؟

فان قيل ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لأنه ممكن فى ذاته ، واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته ومعلوله الى غير ذلك من وجوه التكثر ، بخلاف واجب الوجود لذاته ، فانه واحد / ١٢٧ من كل وجه قبل هذه الاعتبارات ، ليس يدفع وجه الالزام ؛

فان كثرة الصادر لو أوجبت كثرة فى ذات المصدر ، لتعددت الوجوه بتعدد الصادر عنه ولكانت تلك الوجوه مجتمعة فى ذاته بلا نهاية .

ولا شك أن ذات واهب الصور ، لم تشتمل على أعداد من الأحيات بلا نهاية) .

الى هنا ينتهى النقص الذى سقط من « مصارعة الفلاسفة » للشهرستانى ، والذى ورد فى « مصارع المصارع » للطوسى .

وقد استغرق نص الشهرستانى ورد الطوسى عليه من اللوحة ٩٢ الى اللوحة ١٢٧ ، مما دعانى الى عدم تدوين رد الطوسى خوف الاسهاب الذى يبعد القارىء عن نص الشهرستانى . مكتفية بتدوين نص الشهرستانى — نقلا عن الطوسى — دون تعليق ، أو — حتى — تخريج للآيات .

على أن تخريج الآيات سيكون فى الفهرس الخاص بها فى نهاية المخطوط .

أليس العقل الأول ، لما كانت فى ذاته واجبات محصورة ، صدرت [عنه] موجودات محصورة ، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للأفلاك . أو كانت محصورة فى ثلاثة أوجه فحدثت عنها ثلاثة : عقل ونفس وهيولى ، على اختلاف المذاهب فى هذه المسألة .

وبالجملة ، علم من ذلك أن نسبة الكل إلى واجب الوجود على قضية واحدة ، يستوى فيها الواحد والكثير ، والجوهر والعرض ، والمجرد عن المادة والملابس لها .

« وهو على كل شىء قدير »[1] .

اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

* * *

(١) س التغابن : اقتباس من آية : ١

المسألة الرابعة
فى
علم واجب الوجود
وتعلقه
بالكلى والجزئى

اعلم أن المتكلمين قد أثبتوا كون البارى تعالى عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النظر فى أفعاله واشتمالها على الإحكام والإتقان ، وادعوا علم الضرورة فى أن كل فعل محكم متقن ، انتسب إلى فاعل ، فيجب أن يكون فاعله عالماً به /٢٢ أ من كل وجه .

وانتقض هذا الحكم على بعضهم ، إذ وجدوا الفاعلين فى الشاهد قد انتسب إليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالماً به من كل وجه .

والفلاسفة تنكبوا[1] هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا إلى أن العلم صورة المعلوم عند العالم ، ويستحيل أن يكون الأول ذات وصورة فى الذات ، فيكون هو وصورة ، أو ذو صورة . ويتعالى عن ذلك ؛

بل هذا صفة العقل الأول ، إذ صور الموجودات حاضرة عنده ، مرتسمة فيه .

وقال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول ، وهو

---

(١) مكتوبة فى الأصل : ينكتوا ، والأصح ما كتبناه عاليه ، وينكبوا بمعنى: مالوا عن وتجنبوا .

واحد فى ذاته لا يتكثر به . أما أنه معقول ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هى طبيعة الوجود ، غير ممتنع عليها أن تعقل . وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت فى المادة ومع عوارض المادة ، فانها من حيث هى كذلك ، محسوسة أو متخيلة(١) .

والوجود إذا جرد عن هذا العائق ، كان وجوداً وماهية معقولة(٢) .

وكل ما هو بذاته ، مجرد عن المادة والعوارض المادية ، فبما هو / ٢٢ب مجرد ، هو عقل(٣) .

وبما يعتبر له [من] أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له [من] أن ذاته له هوية(٤) مجردة ، فهو عاقل لذاته .

ثم قال بعد ذلك : إن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار . فانه ليس تحصيل الأمرين إلا

---

(١) هذا المعنى عند ابن سينا ورد فى « النجاة » ص ٢٤٣ ، ونص كلامه :

(واذ قد ثبت واجب الوجود (فنقول) انه بذاته عقل وعاقل ومعقول . أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هى طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود بما هى كذلك ، غير ممتنع عليها أن تعقل ، وانما يعرض لها أن لا تعقل اذا كانت فى المادة أو مكنوفة بعوارض المادة ، فانها من حيث هى كذلك محسوسة أو متخيلة .

(٢) انظر ص ٢٤٤ من النجاة .

(٣) يقول ابن سينا فى النجاة ص ٢٤٤ ما هذا نصه :

(وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو بما هو ، هو مجرد عقل ، وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته) .

(٤) هكذا فى كتاب النجاة ص ٢٤٤ ، وفى « مصارعة الفلاسفة » هويته .

[اعتبار] أن(١) له ماهية مجردة [هى] ذاته ، وأن ماهيته(٢) المجردة له. فكونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب كثرة ألبتة .

ثم قال : هو مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ الموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، ويتوسط ذلك أشخاصها .

ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها ، بل يعقل كل شىء على وجه كلى ، ولا يعزب عنه شىء جزئى(٣) .

ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء ، وإلا كان علمه انفعاليا ، بل الأشياء تعلم منه ، وتصدر عنه ، ولا تتغير ذاته بتغير المعلوم .

وقال : ولا يجوز أن ترتسم [ذاته] بشىء من معلوماته ومعلولاته ، بل ترتسم فيها صورة الوجود بعد /٢٣ أ أن كان إمكان الوجود . فالإمكان لجميع الممكنات كالمادة(٤) لها ، والوجود كالصورة .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : الله ، والأصح كما جاءت فى النجاة ص ٢٤٥ : اعتبار أن له .

(٢) مكتوبة فى الأصل : ماهية ، وفى النجاة ص ٢٤٥ : ماهية مجردة .

(٣) كان موضوع العلم الالهى من المواضيع الهامة التى شغلت أذهان المفكرين والفلاسفة فى القرنين الخامس والسادس الهجريين . وقامت خلافات عديدة بين القائلين بأن الله تعالى لا يعلم الا الكليات وبين القائلين بأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماء ولا فى الأرض الا علمها . وكان من نتائج هذه الاختلافات أن تصدى الامام الغزالى للفلاسفة بالرد على هذه المسألة فى كتابه المعروف « تهافت الفلاسفة » الذى كفر فيه الفلاسفة فى ثلاث مسائل منها أن علم الله تعالى كلى . (انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦ وما بعدها . ط . الرابعة) .

وقد شغلت هذه المسألة أيضاً الامام الشهرستانى ، وجعلها احدى المسائل السبع التى رد فيها على ابن سينا ، كما كانت بينه وبين بعض معاصريه — أعنى الايلاقى وغيره — مساجلات بشأن موضوع العلم الالهى . (انظر بحثنا : الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٨٩ ، ٢٥٧ وما بعدها) .

(٤) مكتوبة فى الأصل : والمادة .

وواجب الوجود برىء عن طبيعة الإمكان والعدم اللذان هما منبعا الشر ، والله أعلم .

الاعتراض عليه بالتناقض فى كلامه والنقض لمقصوده ومرامه

التناقض الأول :

قوله : فبما يعتبر أنه مجرد عقل ، وبما يعتبر أنه كذا وكذا ، فقد نص على اعتبارات ثلاث ، حتى أثبت كونه عقلا وعاقلا ومعقولا .

ثم قال بعد ذلك : إنه لا يوجب ذلك اثنتين فى الاعتبار ، فكيف ناقض آخر كلامه أوله ؟!

التناقض الثانى :

قال : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ؛

وهذا يشعر بأنه أبدع ثم عقل .

فقال بعده : عقله وعلمه فعلى لا انفعالى ؛

وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبدع .

وقال فى بعض مواضع أخر من كتاب « الشفاء » : عقله عين إبداعه ، وإبداعه عين عقله ، فترتفع الاثنينية بين العقل والإبداع(١) .

وهذا فى اللفظ والمعنى تناقض ظاهر .

---

(١) انظر الشفاء لابن سينا (الالهيات) ٢/٣٥٦ وما بعدها ط . بمينة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م .

التناقض الثالث :

قوله : هو مبدأ كل وجود ، فيعقل من / ٢٣ب ذاته ما هو مبدأ له .

وقوله : يعقل ذاته لذاته .

فقد فسر العقل بالإبداع فى موضع ، وفسر العقل بالتجريد فى موضع(١) ، وهذا تهافت لا يهتدى إليه .

وأما النقض والإلزام عليه

أقول : نصصت على اعتبارات ثلاث فى ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح ، لا يفهم أحدها من الآخر ، وذلك تثليث(٢) صريح ، وتعالى أن يكون ثالث ثلاثة .

وليس هذا تشنيعاً بل إلزام التكثر فى ذاته ، من حيث الاعتبار والاعتبار ، كما لزم النصارى من حيث الأقنوم والأقنوم .

ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة الاعتبارات : ذلك لا يوجب اثنين فى الذات ، لأن ما به صح اعتذاره حتى نفى الإثنين ، وهو تحصيل الأمرين ،

---

(١) ذكر نصير الدين الطوسى فى رده على الشهرستانى فى « مصارع المصارع » نصاً للشهرستانى يفيد نفس هذا المعنى ، لكن يختلف معه فى العبارات . قال فى ل ١٣٤ :

(وقوله : يعقل ذاته بما يعتبر له أن له هوية مجردة ، فقد فسر العقل بالابداع ، وهو أمر إيجابى ، وفسر العقل بالتجريد فى موضع ، وهو أمر سلبى ، وهذا تهافت .

هو فسر العقل بالابداع ، فان كان بينهما تراخ ، فكيف جعل الابداع لغيره ، وإن كان هو لغيره ، فلا بد من أن يكون هو هو . فكيف يشعر بأنه متأخر عن تفسيره الذى هو هو) .

(٢) مكتوبة فى الأصل : تثبيت .

أنه له ماهية مجردة [هى] ذاته ، وأن ماهيته المجردة له ترفع ما به كثرة الاعتبارات بذاته .

فما باله وضعها ثلاث اعتبارات ، ثم رفعها بهذا التفسير ، كالنصارى يضعون[1] التثليث فى الأقانيم ، ويرفعونه بالتوحيد فى الجوهر ، ويقولون: واحد بالجوهر، ثلاثة/١٢٤ أ بالأقنومية .

وما زاد ابن سينا فى هذا البيان إلا إشكالا على إشكال ، فإنه أدرج لفظ الماهية فيه ، [ف]أوهم أن له وجوداً وماهية وجود أوجبت أن تكون مجردة لذاتها ، وتجردها تعقلها[2] ، وتعقلها[3] إبداعها .

فإن كان الوجود ، والماهية ، والتجريد ، والتعقل ، والإبداع، عبارات مترادفة ، فليقم بعضها مقام بعض ، حتى يقال إن التجريد تعقل ، والتعقل إبداع ، فالتجريد إبداع .

وإن كانت العبارات متباينة ، فلتدل كل عبارة على معنى لا تدل عليه العبارة الأخرى ، وذلك تكثر .

وأقول : من رأس أنت مطالب من جهة بعض أصحابك باثبات كون واجب الوجود عالماً ، عاقلا ، ومعلوماً ، ومعقولا .

وما شرعت فى البرهان عليه إلا بقولك : هو معقول الماهية ، فان طبيعة الوجود وأقسامها لا يمتنع عليها أن تعقل ،

وهذه مصادرة على المطلوب .

فان النزاع واقع فيه ، والخلاف قائم عليك .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : يضيمون .

(٢) ، (٣) مكتوبة فى الأصل : تعلقها .

وأولئك الأصحاب يمنعون أن [يتعقل] وأن يعقل . فان التعقل : ارتسام العقل بصورة المعقول ، فتعالى [الحق] أن يكون ذا صورة فتُعقل ، سواء كانت الصورة/ ٢٤ب جسمانية أو ماهية غير جسمانية .

وتعالى أن يعقل حتى يكون هو صورة ، بل هو فرق أن يَعلم و يُعلم . وأنت ابتدأت البرهان بأن يَعلم ، حتى تثبت أن يُعلم ، وهم ناقشوك في الأظهر .

فكيف تستدل بالأخفى على الأظهر ؟ !

ثم دع كلامهم خلف قاف[1] ، وارجع إلى ما هو شاف كاف . إنك أخذت الوجود بالعموم والتواطؤ موضوعاً ، وحكمت عليه حكما عاماً محمولا ، فن قال إن الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك الذى هو فى حكم الاشتراك ، لا نسلم [له] عموم هذا الحكم .

هذا كمن حكم على العين بأنها باصرة ، لا نسلم له تعميم الحكم فى قرص الشمس .

وأنت اعتقدت فى الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته فى حق واجب الوجود عن سائر الموجودات إخراجا أبعد تباينا عن الباصرة وقرص الشمس .

فما أنكرت أن هذا الحكم لا يعمه عموم سائر الموجودات !

وشىء آخر: وهو أنك انتصبت لإثبات أن يعقل ، [وتصديت لبيان][2]

---

(١) قاف : جبل ، هو فى عرف العرب الأقدمين الجبل المحيط بالأرض ، وقد تصوروها مسطحة كالقرص المدور . (انظر المنجد ص ٤٠٣) .

(٢) مطموسة فى الأصل .

أنه لا يمتنع أن يعقل . وإذا لم يمنع[1] ، لا يجب أن يعقل [ما لم يقرن][2] به/ ٢٠ أ دليل آخر .

[وما] سمعنا منك دليلا إلا قولك : وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة .

قيل : وليس العارض مقصورا على الكون في المادة ، بل ربما يكون عارض آخر . وكما أن المحسوس لا يرتسم في العقل من حيث هو محسوس ، أي في مادة ، كذلك المعقول لا يرتسم في الحس من [حيث] هو معقول ، أي لا في مادة .

فمن يتعالى جلاله عن الارتسام بشيء ، يتعالى أيضا عن ارتسام شيء به . وكما لا يدرك الشيء لشدة خفائه ، لا يدرك لشدة ظهوره ؛

فلم يكن المانع هو المادة ، أو علائق المادة .

فبطل قوله : إن طبيعة الوجود بما هو موجود ، لا يمتنع عليها أن تعقل . وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها .

وعاد الطلب جذعا ، والدست قائماً بينك وبين أصحابك ، إلى أن تصل إلى الكلي والجزئي ، إما أن يكون كلياً أو جزئيا .

ولو كان كليا ، لما تصور أن يكون فعليا ، [فان] المكون[3] الكلي يجب أن يكون كليا ، كما أن المكون بالعلم الجزئي يجب أن يكون جزئيا .

ولا كلي في الأعيان ألبتة .

---

(١) الأصح : يمتنع .

(٢) مطموسة في الأصل .

(٣) الأصح : المتكون بالكلي أو المكون بالكلي .

فما به حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذى أحدث به ، وما أحدث [به] ، لم يكن على[1]/٢٥ب إبداع ذاته . بمعنى أنه عقل ذاته .

---

(١) يبدو واضحا أن ها هنا نقصا بين قوله : (وما أحدث به لم يكن على) ، وبين قوله بعد ذلك : (ابداع ذاته ...) .

وبالرجوع الى « مصارع المصارع » للطوسى ، وجدت بالفعل أن الطوسى قد أورد نصوصا ، نقلا عن كتاب «مصارعة الفلاسفة» للشهرستانى موجودة فى النسخة التى بين أيدينا ولكن فى صفحات متباعدة ، مع أنها متصلة المعنى بما سبق وبما يليها . وسأنقلها هنا بحسب ترتيب أفكارها . وسيكون ترتيبها كالآتى :

اللوحة ٢٥أ ، ثم ٢٦ب ، ثم ٢٧أ ، ثم ٢٥ب ، ٢٦أ ، ثم ٢٨ب ، ثم ٢٩أ ، ثم ٢٧ب ، ثم ٢٨أ ، ثم ٢٩ب .

وسأحتفظ فى المتن عاليه بالنص مع عدم ترتب لوحاته ، حفاظا على شكل النسخة الأصلية — الوحيدة — التى بين أيدينا . وسأكتفى بالتقويم فى الهامش .

وإليك النص مرتباً :

آخر ل ٢٥ أ :

فما به حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذى أحدث به ، وما أحدث ، لم يكن على/٢٦ب الوجه الذى حدث ؛ وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم . فان العلم بأن سيقدم زيد لا يبقى مع العلم بأن قدم . فما الجواب عن هذا الشك ؟

ونحن نقول له : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كالتنزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض . فلم قلت إنه إذا لم يكن فى مادة ، وجب أن يكون عقلا أى علماً وعالماً . وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشىء لم أوجب كونه علماً أو عالماً ، عقلا أو عاقلا ، وهو كسلب مالا يليق بجلاله ، لا يوجب إثبات كونه عالماً .

ثم نقول : أثبت اعتبارات فى الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبت اعتبارات فى العقل من كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره ، وهو أيضاً عقل لأنه مجرد عن المادة . وعاقل ومعقول لذاته ، لأن عقليته له ذاتية وماهيته له لا من غيره ، فالذى اكتسب من غيره وجوده لا ماهيته . فان كانت تلك [الاعتبارات] لا توجب كثرة فى ذات واجب الوجود ، فلم [أوجبت ذلك فى] ٢٧ أ العقل الأول ، والسلب كالسلب والاضافة كالاضافة .

وإن أوجبت الكثرة فى ذات العقل الأول ، فلتوجب فى واجب الوجود . ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود إبداعاً واختراعاً ، ولا يوجب

. . . .

= صدورها عنه كثرة ، أو لا يضاف إلى العقل الأول كما لا يضاف إلى واجب الوجود .
وهذا مما لا جواب عنه قطعاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبدع أم أبدع ثم عقل أم عقل وأبدع أم كان عقله إبداعاً وإبداعه عقلا ؟

فان قال : عقل ثم أبدع ، لزم أن يكون المبدع شيئاً أو تقدير شيء حتى يبدعه ويتعالى أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبدع ثم عقل ، لزم أن يكون عقله انفعالياً لا فعلياً .

وإن عقل وأبدع معاً ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبدع ؟ !

وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله إبداعاً ، وإبداعه عقله — وهذا مذهب الرجل — فيلزم عليها أشياء : منها أن العقل والابداع — إن كانا مترادفين — فليقل / ٢٥ ب أبدع ذاته بمعنى أنه عقل ذاته .

ومنها : أن العقل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا ، فليقل إن الابداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا .

ومنها : أنه يبطل قوله إنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فان تقديره يكون يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو عاقل له ، وهذا تهافت .

ومنها : أنه يبطل قوله إنه يعقل الموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها وبتوسط ذلك أشخاصها • فان الأعيان والأشخاص تبدع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبدع . فلو كان العقل والابداع مترادفين ، بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هي أنواع على وجه كلى ، كما عقلت على وجه كلى . وليس ذلك مذهب الرجل .

ثم قال : ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها .

قيل : إذا جاز أن يكون مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ولم يتكثر بتكثرها ، جاز أن يكون عاقلا للمتغيرات ولا تتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرنا ، فانه ليس مبدأ للموجودات / ٢٦ أ التامة بأعيانها معا إلا بتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد وعاقل لشيء واحد ، وبتوسط مبدع وعاقل للموجودات التامة بأعيانها والأنواع والأشخاص كذلك ، فانه يعقل الأنواع ، وبتوسط يعقل الأشخاص . فنسبة الموجودات التامة التي هي المفارقات الى العقل كنسبة =

. . . .

= الأشخاص إلى النوع ، لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم يعقل الأشخاص . وهذا فرق بين الابداع والتعقل .

وأما قوله : بل يعقل كل شيء على وجه كلى ولا يعزب عنه شيء جزئى .

أقول : لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكائنات الفاسدات كذلك ، تخلص بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات ثم الجزئيات تدرج تحت الكليات ضرورة وتبعا . ومثال ذلك : العلم بأن يكون كسوف معين فى وقت مخصوص ، لا يكون علما بالكائن فى وقت الكسوف ولا بالذى مضى من الكسوف ، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم أو يكون علم آخر غير العلم الأول/٢٨ ب لكن العلم بأن القمر إذا كان فى برج كذا والشمس فى مقابلته فى برج مع سائر الأسباب التى توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كلى لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحال الكسوف وبعده على وتيرة واحدة . فظن ابن سينا أنه بمثل هذا المثال يتخلص عن إلزام التعين . ولا خلاص ولات حين مناص .

فلينعم المجلس العالى فى الالزامات التى أوردتها عليه ، والمطالبات التى خنقته بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين .

فأقول : توجهت عليه المطالبة باثبات كونه تعالى عالما من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالاحكام والاتقان فى الجزئيات ، وأنت لا تقول إنه يعلم الجزئيات إلا تبعا وضرورة وهو لا يصح للاستدلال به ؟ فان من طبع خاتما منقوشا على شمعة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع . وإربما لا يكون عالما بالنقش بل النقش قد جعل منه ضرورة وتبعا للطبع ، والناقش غير / ٢٩ أ الطابع . فأنت بعد فى مقام المطالبة من طريقتك .

ونتخطى عنه فى البيان قليلا ، ونقول : سلمت كونه عالما أى عقلا وعاقلا ، وقلت صدقت . فقلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلى وجزئى . ولماذا لم يجز أن يكون جزئيا ، يجب أن يكون كليا .

وما أنكرت على من يثبت علما وراء القسمين . وهذا كمن يقول : العلم إما تصور وإما تصديق .

فيقال : إن علم واجب الوجود ليس بتصور ولا تصديق .

أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : بم تنكر على من يثبت علما غير أولى ولا مكتسب ؟

• • • • • • • • • • •

= ويكفيني من حكم النظر تحقيق المطالبة الحاقة دون المثال ، لكني أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال .

على أني أتخطى عنه قليلا فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فتكثر المعلوم يوجب تكثر العلم ، حتى يلزم أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات ، أو يتحد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوما واحداً كما لم يبدع الا عقلا واحداً . وبتوسط يعلم سائر / ٢٧ ب المعلومات على اللزوم والاستتباع كما بتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الموجودات على اللزوم والاستتباع .

وعلى هذا الاعتبار سقط الحكم بأنه يعلم الكليات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

وإذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعقله ذاته ، كان عاقلا بذاته لذاته فقط ، وصار المعلول الأول من اللوازم فى العلم كما هو من اللوازم فى الوجود ، فلا يعلم إلا ذاته فقط .

أبصر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئى إلى الكلى ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود ! وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، وإنما يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على اللزوم ، فلا يعقل الكليات من حيث أنها كليات لأنه يتكثر بتكثرها ، ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات لأنه يتغير بتغيرها. وعلمه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً أو يعلم به عن ذاته الأعلى .

وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء / ٢٨ أ وإلا كان علمه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المتكلمين أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده ، وأن العلم يتبع المعلوم ، فيتبين المعلوم على ما هو به ؟ أو المعلوم يتبع العلم ، وأن المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه أم لا يجوز أن يكون شيئاً ؟

فعلى مذهب الرجل علم واجب الوجود علم فعلى ، أعنى به أنه سبب وجود المعلوم ، ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته . أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علما فعليا ، وعلمه بذاته علما انفعاليا ، وحينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه بذاته علم بالأشياء .

فتالله من حيرة على حيرة ، « ومن لم يجعل الله له نور[ا] فما له من نور » .

المعتقد [الثانى] : أن الأنبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك فى مناهجهم ومنعوا الناس من الخوض فى جلال الله عز وجل والجدال عليه والتكلم فى صفاته [وامتلأت] كتبهم واشتهر قولهم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، وأنه أعلم السر =

ومنها أن العقل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا ، فليقل إن الإبداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا .

ومنها أنه يبطل قوله : إنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . فإن تقديره يكون : يعقل كل موجـــود ، فيعقل ما هو عاقل له . وهذا تهافت .

ومنها أنه يبطل قوله : إنه يعقل الموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها ، وبتوسط ذلك أشخاصها .

فإن الأعيان والأشخاص تبدع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبدع . فلو كان العقل والإبداع مترادفين ، بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هي أنواع على وجه كلي ، كما عقلت على وجه كلي . وليس ذلك مذهب الرجل .

ثم قال : ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها .

= وأخفى ، وأنه يعلم / ٢٩ ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم الغيب والشهادة ، وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور من غير فرق بين الكلي والجزئي ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التي تدل على أنه يسمع ويرى ويجيب وهو بالمنظر الأعلى . فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدي ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته ، فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب [عنه] . ولا تفنى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ولا يغنيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكليات ، بل علمه فوق القسمين . وإحاطته أعلى من الطريقين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعني العقل يدرك الكلي والحس يدرك الجـــزئي ، وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا ، « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » .

وقد قالت / ٣٠ أ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة

قيل : إذا جاز أن يكون مبدأ الموجودات التامة بأعيانها ، ولم يتكثر بتكثرها ، جاز أن يكون عاقلا المتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه ، فانه ليس مبدءاً الموجودات التامة بأعيانها معا إلا بتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد ، /١٢٦أ وعاقل لشيء واحد ، وبتوسط مبدع وعاقل الموجودات التامة بأعيانها والأنواع والأشخاص . كذلك فانه يعقل الأنواع ، وبتوسط يعقل الأشخاص .

فنسبة الموجودات التامة ، التي هي المفارقات ، إلى العقل ، كنسبة الأشخاص إلى النوع . لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم تعقل الأشخاص .

وهذا فرق بين الإبداع والتعقل .

وأما قوله : بل يعقـــل كل شيء على وجه كلي ، ولا يعزب عنه شيء جزئي .

أقول: لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكائنات الفاسدات كذلك ، تخلص بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات ، ثم الجزئيات تندرج تحت الكليات ضرورة وتبعا(١) .

ومثال ذلك : العلم بأن يكون كسوف معين في وقت مخصوص ، لا يكون علماً بالكائن في وقت الكسوف ، ولا بالذي مضى من الكسوف .

فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم ، أو يكون علم آخر غير العلم

---

(١) مكتوبة في الاصل : وابتنا

الأول(١) /٢٦ب الوجه الذى حدث .

وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم ؛

فان العلم بأن سيقدم زيد ، لايبقى مع العلم بأن قدم .

فما الجواب عن هذا الشك ؟

ونحن نقول له : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كالتنزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض .

فلم قلت : إنه إذا لم يكن فى مادة ، وجب أن يكون عقلا . أى علماً وعالماً ؟!

وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً أو عالماً ، عقلا أو عاقلا ، وهو كسلب مالايليق بجلاله [فلم] لايوجب إثبات كونه عالماً ؟

ثم نقول : أثبت اعتبارات فى الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبت اعتبارات فى العقل من كونه ممكناً بذاته واجباً بغيره ، وهو أيضاً عقل ، لأنه مجرد عن المادة ؛

وعاقل ومعقول لذاته ، لأن عقليته له ذاتية ، وماهيته له لا من غيره ،

فالذى اكتسب من غيره وجوده لاماهيته .

فان كانت تلك [الاعتبارات] لاتوجب كثرة فى ذات واجب الوجود

---

(١) هنا حدث تقديم وتأخير فى صفحات المخطوطات فى التصوير والترقيم . والذى يجب أن يكون تاليا لقول الشهرستانى : غير العلم الأول ، وهو ما جاء فى ل ٢٨ب ، ٢٩أ لا ما جاء فى ل ٢٦ب ، وهو قوله : ولا كان علمه انفعاليا .

وقد نقلنا الصفحات مرتبة حسب ترتيب أفكارها فى هامش سابق ، فلينظر هنالك ص ٨٠ .

فلم أوج[بت ذلك فى][1] /١٢٧أ العقل الأول ، والسلب كالسلب والإضافة كالإضافة ؟!

وإن أوجبت الكثرة فى ذات العقل الأول ، فلتوجب فى واجب الوجود .

ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود إبداعاً واختراعاً .

ولا يوجب صدورها عنه كثرة ،

أو لاتضاف إلى العقل الأول ، كما لاتضاف إلى واجب الوجود .

وهذا مما لاجواب عنه قطعاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له ،

فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبدع ، ، أم أبدع ثم عقل ، أم عقل وأبدع ، أم كان عقله إبداعاً وإبداعه عقلا ؟

فان قال : عقل ثم أبدع ، لزم أن يكون المبدع شيئاً أو تقدير شىء ، حتى يبدعه .

ويتعالى أن يكون معه شىء أو تقدير شىء .

وإن قال : أبدع ثم عقل .

لزم أن يكون عقله انفعاليا لافعلياً .

---

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة فى الأصل : كالكسب .

وإن عقل وأبدع معاً ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبدع .
وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله إبداعه وإبداعه[1] عقله ، وهذا مذهب الرجل ، فيلزم عليها أشياء :

منها : أن العقل والإبداع - إن كانا مترادفين - فليعقل[2] /٢٧ب المعلومات على اللزوم والاستتباع ، كما يتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الموجودات على اللزوم والاستتباع . وعلى هذا الاعتبار ، سقط الحكم بأنه يعلم الكليات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

وإذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعقله ذاته ، كان عاقلا بذاته لذاته فقط ، وصار المعلول الأول من اللوازم في العلم كما هو من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم إلا ذاته فقط .

أبصر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئي إلى الكلي ، ثم إلى العقل الأول ، ثم إلى ذات واجب الوجود !

وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط .

وإنما يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على اللزوم .
فلا يعقل الكليات من حيث أنها كليات ، لأنه يتكثر بتكثرها ،

ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات ، لأنه يتغير بتغيرها[3] ،

---

(١) مكتوبة في الأصل : إبداعا .
(٢) انظر ترتيب الصفحات وتنسيق النص في الهامش الملحق بلوحة ١٢٥أ ص ٨٠ .
(٣) هذا هو مذهب أفلوطين (المولود عام ٢٠٤ م / متوفى عام ٢٧٠ م) الذي =

وعلمه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً ، أو يعلم به عن ذاته الأعلى .

وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء /١٢٨أ ، وإلا كان علمه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المتكلمين ، أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده .

وأن العلم يتتبع المعلوم ، فيتبين المعلوم على ماهو به .

أو المعلوم يتبع العلم .

وأن المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لايجوز أن يكون شيئاً ؟

فعلى مذهب الرجل : علم واجب الوجود ، علم فعلى . أعنى به أنه سبب وجود المعلوم .

ويلزم أنه لايعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته .

أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء(١) علماً فعلياً ، وعلمه بذاته علماً (٢) انفعالياً .

= تنسب إليه الأفلاطونية الحديثة. وقد استطاع أفلوطين — لأول مرة — أن يفصل فصلا تاما بين الأول وبين بقيـة الأشياء ، عن طريق تنظيم الوسائط التى بينه وبين سائر الموجودات ، على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقلى مرتب . فالأول فى القمة ثم يليه العقل الأول ثم بقية العقول . ويعقل ذاته بذاته لا بتوسط .

واستطاع أفلوطين أن يبين فى دقة كيفية صدور الموجودات عن الله ، وآثار القوى الإلهية فى الأشياء ، ويرتب هـذا كله فى نظام منطقى معقول . (انظر شتاء الفكر اليونانى لعبد الرحمن بدوى ص ١٠٩ وما بعدها . ط . الثالثة ، أفلوطين عند العرب لعبد الرحمن بدوى ص ٥٦ وما بعدها) .

وقد أخذ عنه بعض فلاسفة المسلمين فكرة الصدور — أو الفيض — وفسروا بها فكرة الخلق وصلة الخالق بالمخلوقات . من هؤلاء الفارابى وابن سينا .

(١) ، (٢) مكتوبة فى الأصل : علم .

وحينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه بذاته علم بالأشياء .

فتالله من حيرة على حيرة !

« ومن لم يجعل الله له نوراً[1] ، فما له من نور[2] » .

* * *

المعتقد [الثانى] :

أن الأنبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك فى مناهجهم ، ومنعوا الناس من الخوض فى جلال الله عز وجل ، والجدال عليه ، والتكلم فى صفاته ، [فامتلأت[3]] كتبهم واشتهر قولهم أنه :

لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء[4] ،

« فإنه يعلم[5] السر وأخفى[6] » .

وأنه « يعلم » [ما بين أيديهم وما خلفهم][7] .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : نور ، والصحيح ما أثبتناه .

(٢) س النور : آية ٤٠ .

(٣) بياض فى الأصل .

(٤) هذا المعنى ورد فى قوله تعالى « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » س سبأ : آية ٣ .

(٥) صحيح الكلمة فى الآية ما أثبتناه ، وقد وردت فى المخطوط : أعلم .

(٦) س طه : ٧ .

(٧) هذه التكملة هى اقتباس من آية ٢٥٥ من سورة البقرة ، وهى ما جاء فى ل ٢٩ ب . حيث أنها هى التكملة التى كان يجب ورودها بعد ل ٢٨ أ . فانظر ترتيب الصفحات الوارد فى هامش اللوحة ٢٥ أ ص ٨٠ .

وقد ذكر الشهرستانى غير مرة أن الأنبياء عليهم السلام منعوا الناس من الخوض فى جلال الله وصفاته . قال فى « مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار » ل ٢٥٨ أ :

(. . . . أن الخوض فى وحدانية الله وصفات ذاته وصفات أفعاله إلى جميع المسائل وأنه علة موجبة وأنه بذاته عالم أو لذاته عالم ، وأنه كيف تصدر عنه الموجودات وكيف يحيط بها علما وكيف يريدها مشيئة ، وكيف يدبرها تدبيرا ، كل ذلك خوض فيما لم نؤمر به) .

/٢٨ب لكن العلم بأن القمر إذا كان فى برج كذا ، والشمس فى مقابلته فى برج [كذا] ، مع سائر الأسباب التى توجب الكسوف ، فلابد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كل لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحال الكسوف وبعده على وتيرة واحدة .

فظن ابن سينا أنه بمثل[1] هذا المثال يتخلص عن إلزام التعين ، ولا خلاص ولات حين مناص .

فليتعم المجلس العالى فى الإلزامات التى أوردتها عليه ، والمطالبات التى خنقته بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات[2] ، والقضا [يا] المشهورة لا تنتج اليقين .

فأقول : توجهت عليه المطالبة بإثبات كونه تعالى عالما من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالإحكام والإتقان فى الجزئيات .

وأنت لا تقول إنه يعلم الجزئيات إلا تبعا وضرورة ، وهو لا يصح للاستدلال به ؛

فان من طبع خاتما منقوشا على شمعة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع ، ولربما لا يكون عالما بالنقش ، بل النقش قد حصل منه ضرورة وتبعاً للطبع ، والناقش غير/٢٩أ الطابع .

فأنت بعد فى مقام المطالبة من طريقتك .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : يتمثل .

(٢) مكتوبة فى الأصل : تعيينات .

ونتخطى عنه فى البيان قليلا ، ونقول : سلمت[١] كونه عالما ، أى عقلا وعاقلا ، وقلت : صدقت .

فقلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلى وجزئى ؟

وإذا لم يجز أن يكون جزئيا ، يجب أن يكون كليا ؟

وما أنكرت على من يثبت علماً وراء القسمين ؟

وهذا كمن يقول : العلم إما تصور وإما تصديق .

فيقال : إن علم واجب الوجود ليس بتصور ولا تصديق .

أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : بم تنكر على من يثبت علما غير أولى ولا مكتسب ؟

ويكفينى من حكم النظر ، تحقيق المطالبة الحاقة دون المثال ، لكنى أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال .

على أنى أتخطى عنه قليلا ، فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فتكثر المعلوم يوجب تكثر العلم ، حتى يلزم أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات .

أو يتحد معلومه ، حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً ، كما لم يبدع إلا عقلا واحداً .

ويتوسط يعلم سائر(٢) /٢٩ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه ، عالم

---

(١) مكتوبة فى الأصل : تسلمت .

(٢) هذه اللوحة هى نهاية اللوحات التى جاءت مختلفة فى الترتيب ، وكان المفروض=

الغيب والشهادة(١) » ، و « أنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور(٢) » ، من غير فرق بين الكلي والجزئي ، ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد .

وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التي تدل على أنه يسمع ويرى ويجيب وهو بالمنظر الأعلى .

فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدي ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته ، فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب [عنه] .

ولا تفنى خزائنه المسائل ، ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ، ولا يغنيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكليات ، بل علمه فوق القسمين، وإحاطته أعلى من الطريقين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل يدرك الكلي والحس يدرك الجزئي . وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا .

« لا تدركه الأبصارُ وهو يدرك الأبصارَ ، وهو اللطيف الخبير(٣) » .

= أن يأتي بعد آخر جملة فيها وهى : (أو يتحد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوما واحداً ، كما لم يبدع إلا عقلا واحداً ، ويتوسط بعلم سائر . . .) .

ثم ما جاء في اللوحة ٢٧ب وهو قوله : المعلومات على اللزوم والاستتباع . . .

وقد سبق الإشارة إلى ترتيب هذه اللوحات في هامش اللوحة ٢٥ أ ، ص ٨٠ .

(١) س المؤمنون : آية ٩٢ .

(٢) س غافر : آية ١٩ .

(٣) س الأنعام : آية ١٠٣ .

وقد قالت / ٣٠ أ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة : إن الأول لا يدرك من نحو ذاته ، وإنما يدرك من نحو آثاره .

وإنما يدرك كل مدرك بقدر الأثر الذى أودع فيه وفطر عليه . فكل حيوان يسبحه بقدر ما احتمله من صنعه ، ووجد أثره فى طبعه .

ولما كان حظ الإنسان من صنائعه وافر[1] ، ونصيبه من الطاقة أكثر ، كانت معرفته أقوى ونتيجته أوفى .

وإذا كانت رتبة الملائكة المقربين ، الذين هم فى أعلى عليين ، أرفع وأعلى ، ولطائف الصنع فى جواهرهم أسنى وأبهى ، كانت[2] معارفهم أصفى .

وكما لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف [الإنسان ، كذلك لا يمكن أن يقف الإنسان على وجوه معارف] المقربين والملائكة ، ولا يقف الكل على وجه إحاطة البارى تعالى بجميع الموجودات جملها وتفاصيلها وكلياتها وجزئياتها ، ولا يشغله كلى عن كلى و [لا] جزئى عن جزئى ، وكلاهما بالنسبة إليه سواء .

وليس يلزم أن يقال إنه علم الأشياء قبل كونها أو بعد كونها ، كان قبل ، وبعد ، ومع ، أحكام زمانية ، خرج عن أن يكون زمانيا ، كما ظنه فى الكسوف .

بل العلم [الزمانى يتغير بتغير الزمان ، والغير الزمانى لا يتغير ألبتة] ، وعلمه تعالى ليس بزمانى ، بل الأزمنة بالنسبة إليه على السواء .

---

(١) مكتوبة هكذا فى الأصل ، وجاء ما بعدها فى صيغة أفعل التفضيل . لذا أرجح أن يكون صحيحها : أوفر .

(٢) فى الأصل : كان .

وليس إذا /٣٠ب جمله كليا ، الزمانى يتغير بتغيره الزمان ألبتة(١) .

وقد يجوز أن يكون كليا وهو فى زمان ، بل الكلى لا يتصور فى حقه تعالى ، كالقضايا الحملية والشرطية التى استعملها فى الكسوف .

أعنى إن كان كذا ، فيكون كذا . وعلم البارى سبحانه وتعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطا بإن كان كذا ، كان كذا .

ومن العجب أنه فسر التعقل والعلم بالتجريد عن المادة تارة ، وبالابداع تارة .

وما هو مجرد عن المادة ، كيف يتصور أن يكون فعليا ؟ لأن التجريد نفى فى المعنى ، إذ ليس هو فى مادة .

وإذا كان فعليا ، أى موجبا للفعل والموجود ، كيف يكون كليا ! إذ الكلى ليس يوجد بالفعل فى الأعيان .

فعلم من ذلك كله أن علمه تعالى فوق القسمين وأعلى من الوجهين ، ونسبته إلى الكليات والجزئيات والأزمنة المتغيرات والأمكنة المختلفات ، نسبة واحدة .

« ألا يعلمُ من خلقَ وهو اللطيفُ الخبير(٢) » .

ألسنا نختار إن حمل النطق على الإنسان وعلى الملك باشتراك الاسم ، فذلك العقل الذى هو الإنسان والملك يكون باشتراك الاسم . فالملائكة لا يعقلون الأشياء تصورا وتصديقا بواسطة /٣١أ الحد والقياس، بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين .

---

(١) هذه الجملة من قوله : (وليس اذا جمله) الى قوله : (ألبتة) غير واضحة المعنى والمقصود ، وقد يكون قصده منها هو ما وضعناه فى الجملة السابقة عليها بين معقوفتين .

(٢) س الملك : آية ١٤ .

فما ظنك بعلم أعلى من الأقسام كلها ؟

أيقال إنه كلى أو جزئى ؟

ومن دعاء الصالحين عليهم السلام :

يا من لاتراه العيون ، يا من لاتخالطه الظنون ، يا من لايصفه الواصفون . أى هو أعلى من الحس والخيال والعقل .

ثم يقولون : يا من حين أبتغيه أجده ، يا من حين أعبده أسكن إليه ، يا من إذا علم بوحدتى آنسنى بحفظه ، يا من إذا حيل بينى وبين الاستجارة أجارنى .

[المسألة] الخامسة
فى
حد[و]ث العالم

إن الفلاسفة على ثلاثة آراء فى هذه المسألة :

فجماعة من الأوائل ، الذين هم أساطين الحكمة ، من الملطيــــة[1] ، وساميا[2] ، صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها و بسائطها ومركباتها ، كما صار إليه جماعة من المسلمين .

وطائفة من أثينية[3] وأصحاب الرواق[4] ، صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المبسوطات والمركبات ؛

---

(١) أهل ملطية : هم من أساطين الحكمة الأوائل ، ومنهم تاليس الذى قال إن الماء هو أول الموجودات ، وأن الكون كله قد حدث من الماء .

ومنهم أيضا أنكسمانس الذى قال إن مبدأ الموجودات هو الهواء ، والكل حدث منه وإليه يعود .

ومنهم انكسمندريس الذى قال إن مبدأ الموجودات هو اللامتناهى (انظر فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة لفلوطرخس . ترجمة قسطا بن لوقا ص٩٧ ، ٩٨) .

(٢) يقصد بأهل ساميا هنا بروتاغوراس بن منسارخس من شامس — جزيرة فى مقابل ساحل آسيا الصغرى — الذى كان يرى أن المبادىء هى الأعداد والمعادلات ، وكان يسميها تأليفات والمركب من جملتها اسطقسات وهندسات . (انظر المرجع السابق ص ١٠٠ — ١٠٣) .

(٣) على رأس أهل أثينية أرسلاوس بن أبولودوس أو أرخيلاوس ، وقد كان تلميذاً لأنكساغوراس . قال إن مبدأ العالم هو مالا نهاية له (انظر المرجع السابق ص ٩٩) .

ومن أساطين الحكمة الأوائل فى أثينا سقراط بن سوفرنقوس أستاذ أفلاطون ، وغيرهما .

(٤) أهل الرواق : هم الذين كان أساتذتهم يقومون بالتدريس لهم فى أروقة حتى =

فان المبادىء فوق الدهر والزمان ، فلا يتحقق فيها حدوث زمانى بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان . ومنعوا كون/ ٣١ب الحركات سرمدية .

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف[1] .

ومذهب[2] أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الإسلام[3] : أن العالم قديم [وأن] الحركات الدورية سرمدية .

ونحن نقدم على الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين :

إحداهما : فى بيان معنى التناهى وأن لا تناهى[4] ، وفى أى قسم من الأقسام يجب التناهى ، وفى أى قسم لا يجب .

والثانية : فى بيان معنى التقدم والتأخر ، والمعية ، وأنها على كم وجه تكون.

= اشتهروا بالرواقيين . ومؤسس مدرستهم هو زينون بن قطيوس اكرانس الكابى المتوفى عام ٢٦٤ ق . م .

وقد قال بأن الله هو العلة الفاعلة والعنصر هو المنفعل وأن الاسطقسات أربعة (انظر فون أرنم : شذرات الرواقيين القدماء ١ / ٣ وما بعدها ، وانظر أيضاً خريف الفكر اليونانى لعبد الرحمن بدوى ص ١٢٥ وما بعدها . ط . الثالثة) .

(١) يقصد جماعة المسلمين هنا أحمد بن حنبل ، الفقيه المشهور الذى قال بقدم الكلمات والحروف ، والذى اشتهرت محنته فى التاريخ ، وهى التى نال فيها عذاباً لم ينله أحد ، لعدم قوله بحدوث الكلمات الإلهية ، وعرفت محنته باسمه ، وارتبطت بخلق القرآن الكريم .

وقد قال الباطنية بقدم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الأصوات والحروف ، وأثبتوا واسطة بين الخلق والخالق ، وسموه كلمة ، ورأوا أن الكلمات تتعدد بتعدد الأشخاص (انظر مصارع المصارع . خ . للطوسى . ل ١٧٠) .

(٢) مكتوبة فى الأصل : مذهبه .

(٣) يقصد بفلاسفة الإسلام هنا ، من أخذ عن أرسطو وتأثر به ، وعلى رأسهم ابن سينا .

(٤) ربما يقصد : اللا تناهى .

المقـــدمة الأولى

[في]

[التناهي وأقسامه]

قالوا : التناهي قد يكون حسياً ، وقد يكون عقلياً .

فالتناهي الحسي إنما يكون بحد حسي ، وذلك على قسمين : مكاني وزماني .

فالمكاني : كما ينتهي حد جسم بحد جسم . واتفقوا على [أن] جسما(١) لا يتناهى بعداً في جميع الجهات ، أو في جهة واحدة ، مستحيل .

والزماني : كما ينتهي حد وقت جسم(٢) بوقت .

وقد قال المتأخرون : إن أوقاتا لا تتناهى ، متعاقبة في الوجود ، وكذلك حركات ومتحركات لا تتناهى ، متعاقبة في الوجود ، غير مستحيل .

وأما التناهي العقلي فإنما يكون بحد عقلي ، وذلك على قسمين :/ ٣٢ أ حد مركب من مقومات الشيء ، أو رسم مركب من لوازم الشيء ، به يجمع ويمنع ، وحقائق تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من مقومات ماهيتها كالمفارقات .

وقد أجمعوا على أن عللا ومعلولات لا تتناهى ، هي مستحيل الوجود .

---

(١) مكتوبة في الأصل : الجسم .

(٢) مكتوبة في الأصل : يجسم .

وقال المتأخرون منهم : إن نفوساً وعقولا معاً فى الوجود أو متعاقبة ، غير مستحيل .

والضابط لذلك : أن كل ما له وضع حسى كالجسم ، أو وضع عقلى مثل العلة والمعلول ، فان ما لا يتناهى فيه مستحيل .

وما ليس له وضـــع حسى كالحركات الدورية ، أو عقلى كالنفوس الإنسانية ، فان ما لا يتناهى فيه غير مستحيل .

* * *

المقدمة الثانية

في

التقــــدم والتأخر والمعية

التقدم قد يكون زمانياً ، كتقدم الوالد على الولد .

وقد يكون مكانياً ، كتقدم الإمام على المأموم .

وقد يكون [شرفياً] ، كتقدم العالم على الجاهل .

وقد يكون ذاتياً ، كتقدم العلة على [المـ] علول .

وزادوا فيه معنى[١] خامساً : وهو : التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

ويمكن أن يزاد فيه معنى سادساً / ٣٢ب وهو : التقدم بالوجود فقط ، كتقدم الموجِد على الموجَد .

وحصر الأقسام فيما ذكرناه ، ليس أمراً مبرهناً[٢] عليه ، فمن زاد أو نقص إذا ظهر ، كان مصيباً .

وكما أن التقدم والتأخر يرجعان إلى هذه الأقسام المحصورة ، كذلك المعية ترجع إليها بحسبها . فقد يكون الشيء مع الشيء زماناً ومكاناً وشرفاً وذاتاً وطبعاً ووجوداً .

---

(١) الأصح : قسما ، وهي مكتوبة بالألف : معنا .

(٢) مكتوبة في الأصل : موهنا .

وقد يكون مع ما أنه معه زماناً ، متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس ، وكذلك في كل قسمين .

فقال ابن سينا: العالم موجود بوجود البارى تعالى ، دائم الوجود بدوامه. فالبارى تعالى متقدم على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول ؛

لكن العالم دائم الوجود بدوامه .

وشرع في الاستدلال على ما قال .

قال[1] : العقل الصريح ، الذى لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شىء ، وهى الآن كذلك ، فالأولى [أن] لا يوجد عنها شىء . فإذا صار الآن يوجد منها شىء ، فقد حدث /٣٣ أ في الذات قصداً وإرادة ، أو طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شىء مما يشبه هذا لم يكن .

وأن الممكن إن يوجد وإن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات هى العلة ولا ترجح ، فإذا رجحت ، فلا بد من سبب مرجح ، وإلا [كانت] نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبله ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله ، وكان الإمكان إمكاناً صرفاً .

وإذا حدث لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولا بد أن يحدث في ذاته أو خارجاً عن ذاته ، وكلاهما محال .

وقال أيضاً : كيف يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع ؟ وبماذا يخالف الوقت [الوقت] ؟

---

(١) يقصد : ابن سينا .

وأيضاً ، فان الحادث لا يحدث إلا بحدوث حال فى المبدأ ، فلايخلو : إما أن يكون ذلك إرادة ، أو غرضا ، وإلا فالطبع لا يحدث ، والقسر والاتفاق باطل .

وعلى كل حال ، فلا بد من حدوث صفة أو حال .

فإن حدث فى ذاته ، صار محلا للحوادث .

وإن حدث فى محل ، فلا محل قبل المحل .

وإن حدث لا فى محل ، فالكلام فى ذلك الحادث[1] /٣٣ب المفصل .

---

(١) يبدو أن ها هنا نقصا سقط من النسخة الخطية التى معنا ، فإن كلمة « المفصل » لا تتفق وما قبلها من كلام . لذا سنحاول إتمام هذا النقص فى الهامش بما جاء فى كتاب الطوسى — نقلا عن مصارعة الفلاسفة للشهرستانى — وتتمة نص الشهرستانى موجود فى اللوحة ١٧٦ من «مصارع المصارع» لنصير الدين الطوسى وما بعدها .

وكما سبق ، سأنقل النص — فى الهامش — دون رد الطوسى .

وهاك النص :

(١٧٦/ وإن حدث لا فى محل ، فالكلام فى ذلك الحادث كالكلام فى العالم ، [و] الحق الأول مبدأ لأفعاله ، والمبدأ سابق على الفعل ، فبماذا سبق ؟ أبذاته أم بزمان ؟

فإن سبق بذاته فقط ، فذلك حق ونحن نعترف به . وإن سبق بزمان ، فكلامنا فى ذلك الزمان بعينه عائد .
=

. . . .

= ووجوده تعالى لم يزل ، فالآن منه أيضا لم يزل .

فتقدر تلك الأزمنة الغير المتناهية موجودات غير متناهيــــة . وكل ما ألزمتمونا فى الحوادث التى لا تتناهى ، يلزمكم فى الأزمنة التى لا تتناهى .

وكذلك كلامنا فى المتحركات . وكل متحرك يستدعى محركا . والمحرك إن كان متحركا ، لزم التسلسل ، فلا بد من محرك غير متحرك . وهو إما جسم أو نفس أو عقل . /١٧٧ وبالجملة يجب أن يسبق المحرك بذاته ويقاربه فى زمانه ، وهو كالضوء من السراج والشعاع من الشمس ، فإنهما يقاربان زمانا . والسراج متقدم على الضوء ، ولذلك تقول : وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول وجد الضوء فوجد السراج .

وكذلك تقول : تحركت يدى فتحرك المفتاح فى كفى ، ولا يمكنك أن تعكس ذلك . إلى ها هنا نقله .

الاعتراض عليه

نتكلم أولا فى الدعوى والفتوى ، ونتبين فيها اشتراكا فى لفظ الدوام والوجود . ومالم يخلص محل النزاع من وجوه الاشتراك ، لم يتبين وجه الاحتجاج . فقوله أولا : العالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل اشتباه . وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بإيجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الذاتى الوجودى /١٧٨ .

وقوله : دائم الوجود بدوامه . فلفظ الدوام مشترك ، فان دوام

. . . .

= الوجود للباري تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته .

والواجب ما إذا فرض عدمه ، لزم منه محال .

ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه ، أو بمعنى أنه واجب بغيره .

ولو فرض عدمه ، لم يلزم منه محال ؛

فلم يتلازما فى الوجود ابتداء دواما /١٧٩ .

فلم يكن الدوام فى الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنيين مختلفين فى الحقيقة ، ولم يكن الوجود فى الدوامين بمعنى واحد بل بمعنيين مختلفين فى الحقيقة .

فالفتوى غير ملخصة /١٨٠ وأكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الألفاظ .

ثم الآية الكبرى التى استعظموها من ابن سينا ، هى قضايا وهمية ومقدمات خالية ، خيل من سحره إليهم أنها تسعى « فأوجس فى نفسه خيفة موسى ، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى » .

وهى بعينها شبه الكرامية فى المكان ، نقلها إلى الزمان . ولسنا ممن يقعقع بالشنان .

وقوله : إن الذات الواحدة إذا كانت /١٨١ من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شىء ، وهى الآن كذلك ، فالآن أيضا لا يوجد منها شىء . =

= [والخصم] ليس يثبت وراء العالم زمانا ألبتة لا متقدما فيسمى قبلا ولا مقارنا فيسمى الآن ، كما لم يثبت وراء العالم مكانا ألبتة لاخلاء و [لا] ملاء ١٨٢/٠

وهذا كما يقول الكراميون إن الذات واحدة إذا كانت من جميع جهاتها، كما كانت وكان لا يوجد معها شيء ثم وجد منها شيء ، فلا بد وأن يكون لجهة ما منها مباينة عنها بينونة متناهية أو غير متناهية .

وتقدر وقت الترك ووقت الفعل/١٨٣، كتقدر مكان فارغ ومكان مشغول. وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود البارى تعالى مكانياً ، لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده — جلت عظمته — زمانيا ، لم يجز أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشغول ، حتى يسمى أحدها تركا للفعل والثانى فعلا .

فان قال : إنك لم تثبت قبلا على العالم ولا زمانا متناهيا أو غير متناه ، فقد قضيت بتلازم وجودين : وجود الصانع ، ووجود المصنوع . وكذلك إذا لم تثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل ، فقد صرحت بالتلازم. /١٨٥

إنك إذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطلته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع . وإن لم تثبت وقت التعطيل والترك، فقد وافقتنى فى الإيجاب ، فإنى أقول : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن الجود فيتلازمان .

قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتاً ثم فعل تعطيل ووقت شروع ، فان فى العبارة تجوزاً وتوسعاً ، فان فى : لم يفعل ، إشعار بالماضى ، وفى : ثم فعل ، دلالة على المستقبل ، وليس فى العدم ماضى ومستقبل . =

. . . .

= وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيولى ثم أبدع الجسم ، ولم يشعر ذلك بالماضى وتعاقب الزمان بعده ./ ١٨٦

فليس فى العقل وقت قبل الوقت ، ولا وقت مع العقل ، كما ليس فى العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم متيامنا ولا متياسراً ولا دون العالم تحتاً .

وإنى لا أثبت التعطيل عن الفعل إلا حيث يتصور وجود الفعل ، إذ الفعل ما له أول ، والأول ما ليس له/١٨٧ أول ، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له ، محال .

وأنت إذا قلت إنه صانع فى الأزل ، فقد جمعت بين طرفى نقيض ، أعنى إثبات الأولية ونفى الأولية !

أليس إذ لو قال قائل : إذا لم يوجد الصانع جسما ذاهباً فى/١٨٨ الجهات ، غير متناه ، فقد تعطل عن إفاضة الجود ، وانتقص جوده عن كماله ؟

قيل : إذا لم يكن وجود جسم غير متناه ، رجع النقص إلى قابل الجود لا إلى جود المفيض .

إذا لم يكن يتصور الجود ، فلا يكون هناك الجود أصلا . لأن الجواد يكون باضافته إلى الجود جواداً . وهو مطالب ها هنا بامتناع زمان لا نهاية له فى جهة الماضى ، ولا يعينه التكرار والتمثيل ، بل عليه إقامة الدليل الذى لا يحوم حوله ، عليه التصور العقلى فى الزمان كالتقدم العقلى فى المكان ، حذو القذة بالقذة ، والسفل بالسفل . فالوهم كما يتصور ، والعقل يقدر وراء العالم عالماً آخر فوقاً ، ويقدر جرم الكل أكبر مما هو عليه أو أصغر ، لكن=

. . . .

= بشرط أن يكون متناهى الذات/١٨٩ إذ قام الدليل على أن جسما لايتناهى غير ممكن ، كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً ، ولكن بشرط أن يكون متناهياً . فان زمانا لايتناهى غير ممكن ، كما سنبين .

قال [ابن سينا]: للجسم وضع طبيعى ، فلا يمكن فرض اللانهاية فيه . وليس للزمان وضع طبيعى ولا ترتيب عقلى ، فيتصور فرض اللانهاية فيه .

عليه قلت : هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر ، لأن البرهان الذى دل على استحالة وجود جسم لايتناهى بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لاتتناهى زماناً ، ووجود النفوس النباتية [و] الإنسانية لايتناهى عدداً / ١٩٠ إذ الأوسط فيه أمور أولية :

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لايكون مثل الأكثر .

ومنها أن الأقل والأكثر إنما يكونان فى العدد المتناهى ، ومالا يتناهى لايتصور فيه الأقل والأكثر .

ومنها أنه لايتحقق فى غير المتناهى جزء معلوم مثل النصف والثلث والربع ، ونحن نركب من هذه المقدمات برهانا فى كل صورة .

والغرض : الكلام أولا فى النفوس الإنسانية ، فنقول : لوحصل فى الوجود مالايتناهى من النفوس الإنسانية يوم الأحد ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس فى يوم الإثنين ، فان مالايتناهى عدداً لايزداد بعدد ، ولكن قد ازداد . فاستثناء نقيض التالى أنتج نقيض المقدم / ١٩٢ . =

. . . .

= وتركيب آخر : أن النفوس لو كانت غير متناهية فى يوم الأحد ، وهى أيضاً غير متناهية فى يوم الإثنين ، كان الأقل مثل الأكثر .

وإذا تناهت النفوس عدداً ، فلا بد أن نبتدىء من نفس ليس قبلها نفس ، فتتناهى الأشخاص . ولابد من أن نبتدىء من شخص ليس قبله شخص ، فتتناهى الحركات والمتحركات . ولابد أن نبتدىء من حركة ليس قبلها حركة ، فيتناهى الزمان العاد للحركات ، ولابد أن نبتدىء من زمان ليس قبله زمان ، وذلك ماأردنا أن نبين /١٩٣ .

وتركيب آخر : أن كل حادث بسبب ، فقد يتوقف وجوده على وجود سببه ، فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر ، أدى ذلك إلى التسلسل ، وهو باطل لعلة التوقف . فان مايتوقف وجوده على وجود شىء، لم يمكن تحصيل وجوده إلا وذلك الشىء وجد قبله .

فلو توقف كل سبب /١٩٤ على سبب إلى مالانهاية له ، لم يمكن تحصيل هذا السبب الذى وقع الفرض فيه ، فتوقف وجوده على وجود مالا يتناهى متعاقبة أو محصورة فى الوجود ، وذلك غير ممكن .

فننقل هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الإنسانية ، فنقول : هذا الانسان ونشير به إلى زيد ، قد توقف وجوده على وجود النطفة التى خلق منها ، ووجود تلك النطفة قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ، فكذلك تسلسل إلى مالانهاية له ، وذلك باطل /١٩٥ .

وقد اتفقنا على استحالة وجود علل ومعلولات بلانهاية ، إلا أنهم أجروا هذا الحكم فى العلل الفاعلية ، ونحن ألزمناهم غير ذلك فى العلل . =

. . . .

= والعلل فى توقف المعلولات عليها ، متساوية .

فاذا ثبت أن النفوس والأشخاص/١٩٦ متناهية ، وإنما يبتدىء من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة فى الوجود أو كانت معاً فى الوجود غير متعاقبة ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات ، متناهية . لأنها لو كانت دائمة الحركة ، لكانت المواليد من تلك الحركات دائمة الوجود غير متناهية ، وقد ثبت أنها متناهية ، فالزمان الذى هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً . وهذا غاية ما أردناه .

ونقول أيضاً : البرهان الذى أوردتموه على استحالة بعد لا يتناهى أو جسم لا يتناهى ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهى نقطة ، وتقدر فى وهمك بعداً لا يتناهى ، مبدؤها تلك النقطة ، وتفرض خطاً آخر على موازاة ذلك أقصر منها بذراع ، /١٩٧ ثم تطبق النقطة على النقطة والخط على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان غير متناهيين ، [ف]كان الأصغر مثل الأكبر ؛

وإن انتقص من الطرف الغير المتناهى بمقدار الذراع القاصر ، صار غير المتناهى منقطعاً متناهياً ، فما يوازيه صار متناهياً . فبان أنه لا يتصور جسم أو بُعد فى جسم غير متناه .

فننقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس الإنسانية وأعداد الحركات الدورية ، وهم لا يفرقون بين الصورتين إلا بأن الجسم له وضع ، فيمكن أن يفرض فيه خطان يبتدئان من نقطة إلى ما لا نهاية له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع . وغير الوضع لا تأثير له فى الفرق . فان الخط المفروض فى الجسم موهوم ، وكل ما نقدره فى الخط الموهوم ، أمكن تقدره فى العدد الموهوم . =

. . . .

= فافرض زيداً واجعله نقطة ، وافرض آباءه إلى ما لا يتناهى خطاً مستقيما . وافرض عمروا واجعله نقطة أنقص من زيد بأبوين أو ثلاثة ، واجعل آباءه إلى ما لانهاية له خطاً ، ثم قدر أن زيداً وعمروا توأمان فى الوجود ، وسُق البرهان إلى النهاية . ونحن بينا قبلُ نوعَ ترتيب فى الأشخاص ، كما كان فى العلل والمعلولات ، والترتيب فى العلل والنفوس والأشخاص كالوضع فى الأجسام والأبعاد . والبرهان كالبرهان كفرمى رهان/١٩٨

ثم اعلم أن الدور فى النطفة والإنسان والبيض والدجاج والحب والشجر إنما ينقطع إذا عينت [المراد] من أحد الطرفين ، وإلا لتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر ؛

وذلك يؤدى إلى أن لا يحصلا أصلا وقد حصلا ، فلا بد من قطع الدور بأحدهما . والمبدأ فى الأشخاص الإنسانية/١٩٩ بالأكمل أولى .

ومما يستدل به على ابن سينا : أنه ذكر/٢٠٠ فى «الشفاء» أن الاستدلال بالوجود على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود على الأشياء ، أولى وأشرف مما يستدل بغيره عليه .

فمن هذا قال : لا نشك أن هنا وجوداً ، وينقسم إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته . وتكلم عن القسمين .

ثم قال عليه : إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته ، والممكن ما ليس بضرورى الوجود ولا بضرورى العدم ، بل يستوى عند العقل طرفاه وجوداً وعدماً .

وإذا ترجح جانب الوجود على العدم ، احتاج إلى مرجح . =

. . . .

=وإلى هاهنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان ، فأقول : المرجح لا يخلو إما أن يكون موجداً وإما أن يكون موجباً . وبطل أن يكون موجباً ، لأن الممكن ما تردد بين الوجود والعدم لا ما تردد بين الوجوب والامكان . فالمرجح إذن مرجح الوجود على العدم لا مرجح الوجوب على الامكان/٢٠١ فهو على الامكان . فهو مفيد الوجود ، بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظراً إلى سببه .

والوجود مستفاد له من الموجد نظراً إلى ذاته ، إذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضروري الوجوب والامكان ، لأن ذلك يتناقض في نفسه لفظاً ومعنى . ويرجع حاصل القول إلى أن الممكن غير ضروري /٢٠٢ الإمكان .

وكيف يكون ذلك والإمكان ماهية ؟ وماهية الشيء ضرورية له ، ولا تفارق الذات ذاته ، فيتعين أن المرجح موجد لا موجب ، وسقط التلازم الموهوم أصلا .

/٢٠٣ بقي موضع بحث ، وهو أنه : متى يضاف الممكن إلى الواجب ، وعلى كم وجه يضاف الفعل إلى الفاعل والمقدور إلى القادر ؟

فأما متى ، فلا متى ، فلا يقدر فراغ وشغل ووقت فعل ووقت ترك ، إذ الأوقات متشابهة ، فلا يؤثر وقت على وقت إلا بسبب مخصص .

وإذا كان الفاعل كما كان ، ولم يحدث أمر ، فلم يحدث مخصص ولا مرجح سواء لازمه وجوداً أو تبعه ./٢٠٤

وعند القوم إنما يرجح الوجود على العدم في الممكن لذاته إفاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الافاضة والايجاب .

ويقال : ما الذي اقتضى كونه مقتضياً موجباً ، كما طالبونا بوقت الافاضة=

. . . .

=والايجاب .وكان جوابهم أن ذاتاً يفيض منها شيء ، أشرف من ذات لا يفيض منها شيء .

قيل لهم : هذا يشعر بأنه استفاد الكمال من الافاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : إن الفيض منه تبع لكماله ما له تبع لفيضه .

قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجباً بالذات ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير إفاضته وإيجابه ./٢٠٥

وهذا حكم التبع ، والتابع أبداً مع المتبوع فى الوجود ، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذات بل تبعاً وبالعرض ، قول غير قولك يحصل لأن كل علة تقع لمعلوله .

ولا يقال : إنه ليس يصدر عن علة بالذات .

وأما أنه غير مقصـــــود ، فان أردت/٢٠٦ أنه غير معتبر فى المعلولية ، فهو كذب .

وإن أردت به أن العلة لا بقصده ، أى لا يكون له فى إيجاده قصد غير ذاته ، فهو صدق فى بعض العلل وكذب فى بعضها .

فأنتم طالبتمونا بوقت الابداع وسببه ، ونحن طالبناكم بأصل الابداع وسببه .

وألزمتمونا حدوث حادث لا من حادث ، وألزمناكم وجود الموجودات تبعاً وبالعرض لا بالاختيار والقصد الأول . =

. . . .

= والطبع والاتفاق باطلان لا مدخل لهما فى كماله تعالى ./٢٠٧ بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت فى الوجود ، أعنى ترجيح جانب منها على جانب ، ولا بد من مرجح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

وإضافة الممكنات إليه تعالى ووجوه الاضافات إليه مختلفة . فمنها الاضافة والايجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الارادة/٢٠٨ والاختيار والقصد . ولك أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الاضافة بالاختيار والارادة والخلق والأمر والملك لما فى هذه الاضافة من كمال الجلال والاكرام ، ولما فى سائر الوجوه/٢٠٩ من النقص والانثلام .

ففى الإيجاب والإفاضة شبه التوالد والتناسل ، وفى الطبع والميل شبه القسر والحاجة ، وفى الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة .

والله تعالى منزه عنها « تبارك اسمُ ربّك ذى الجلال والإكرام » .

المختار الحق

/٢١٠ قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية على أنحاء أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم بالمكان ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات .

وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالوجود فقط ، وفرق بينهما .

والتقدم بالذات ، بأن تقدم الواحد على الإثنين ، معلوم . والواحد لا يوجب الإثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو التقدم بالطبع .

وتقدم الموجِد على الموجَد وراء العلة بالذات . وقد بينا أن مفيد الوجود غير مفيد الوجوب .

=

. . . .

= يقال : أوجده ، فوجب [به] . ولا يقال : وجب به ، فوجد .

وإذا تقررت هذه القاعدة فى التقدم والتأخر ، يتبين أن الوجوه المذكورة جارية كلها فى المعية .

فنعود فنقول : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان ، فإن وجود البارى تعالى ليس زمانيا ؛ وكما لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زمانا ، كذلك لا يكون معه زمانا ، وليس العالم معه تعالى بالمكان ، فان وجوده ليس بمكانى، فكما لا يكون فوقه مكانيا ، لا يكون معه متيامناً أو متياسراً .

وليس العالم/٢١١ مع الله تعالى بالشرف . فان واجب الوجود لايساوى الجائز الوجود بالشرف .

وليس العالم مع الله تعالى بالذات .

أما عندهم ، فلأن الموجب لايكون مع الموجب بالذات . وأما عندنا ، فلأن الموجد لا يكون مع الموجد بالذات .

وليس العالم مع الله تعالى بالطبع . فان وجوده لا من طريق العدد . فثبت أنه كان الله ولم يكن معه شىء .

وقد سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن بدء هذا الأمر ، فقال : كان الله ولم يكن معه شىء .

وقد أخبر عن سر المسألة ، ونص على متن الحكمة ، وقطع الأمر بما يفسد الحد ويصيب المفصل) .

إلى هنا ينتهى كلام الشهرستانى الذى يجب أن يكون فى متن الكتاب ، والذى نقلناه عن « مصارع المصارع » للطوسى دون أن نسهب بنقل رد الطوسى عليه .

فإذا لم يكن معه شيء بوجه من وجوه المعية ، كان تعالى متقدما على كل شيء بكل وجه من وجوه التقدم .

ولا يجوز أن يقال : واجب الوجود يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم السراج على الضوء ، وتحرك اليد على تحرك الخاتم . فان الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان كالمثالين المذكورين . فان وجودهما زمانى ، ولا يجرى فى حق البارى تعالى ، فانه يتقدس عن الزمان .

ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان ، ولا أن يقارن بالوجود ، فإنا قد بينا أن الموجِد يتقدم على الموَجد فى الوجود .

ولهذا قالوا : الوجود لله تعالى أولى وأول .

فأسفر وجه المسألة كفلق الصبح ، وتبين مثار الشبهة ، وعاد الخلاف إلى أن حوادث لا أول [لها] محصورة بالوجود معاً أو متعاقبة متتالية ، مستحيل الوجود . وقد بينا ذلك بمافيه مقنع .

ومن الموجودات العلوية مفارقات المادة ، مجردات عن الهيولى ، قد نشأت عن الأحياز المكانية والأحوال الزمانية / ١٣٤أ والأعـــراض الجسمانية ، لها مبدأ ذاتى وأول وجودى ، ابتدعها البارى تعالى بقدرته ابتداعا ، واخترعهم فى مشيئته اختراعا . وهى مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الزاكيات ، والكلمات مصادرها ، وما دونها الكواكب والأفلاك المتحركات التى هى هياكل تلك الروحانيات .

فإنما يبتدىء الدهر والزمان حيث حدوث الحركة ، وإنما تبتدىء الحركة منها حيث الشوق الطبيعى ، والنزاع الطلبى إلى كمالاتها .

فالأولية الزمانية ، لن تكون إلا للمتحركات .

والأولية [المكانية] ، لن تكون إلا للمفارقات .

والرب تعالى هو الأول بلا أول كان قبله،الآخر بلا آخر يكون بعده، فهو الأول والآخر ، أي ليس وجوده زمانيا . والظاهر والباطن ، أي ليس وجوده مكانيا .

وأمثال هذه المتناقضات لفظا ، متفقة في حقه تعالى معنى .

والزمان والمكان توأمان تراكضا في رحم واحد ، وارتضعا من ثدي واحد ، ولوعي عليهما[1] في مهد واحد .

فاضرب الدهري بالجسمي ، والجسمي بالدهري ، واطلب دين الله تعالى من الغالي والمقصر[2] ، وجـــلال الله تعالى /٣٤بفوق الأوهام والعقول ، فضلا عن المكان والزمان .

وحيث ما اشتقت العبارة باستعارتها في آفاق الفكر الجائل في عرصات المطلوب ، صار ما يرام وضوحه غامضا ، وما يتمنى فيضه غائضا . وكلت الآلة ، وضلت الحالة ، وعاد العقل الإنساني عنده هباء ، والجبلّة استحالت عفاء .

فلا وجه بعد هذه المعاني التي طلعت عليها شمس العظمة فطبختها في أمواج البحار ، وسيحتها في أدراج الرياح ، إلا الركون إلى الشرع الطاهر

---

(١) مكتوبة في الأصل : عليها .

(٢) جاء في عيون الأخبار لابن قتيبة ١ / ٣٢٦ أنه كان يقال : « دين الله بين المقصر والغالي » .

والحنيف الطاهر . فانه يؤنس كل الأنس ، وليس يوحش كل الإيحاش ، ولو أنه لم يرو كل الإرواء ولم يعطش كل الإعطاش .

ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عنها ما قد تكآدنى[1] ثقله ، ونهضنى حمله من فتن الزمان وطوارق الحدثان .

فإلى الله تعالى المشتكى ، وعليه المعول فى الشدة والرخاء .

فاقتصرت على إيراد رءوس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات وحارات[2] ، فمن حلها فهو أولى بها إن شاء الله تعالى .

* * *

(١) تكآدنى : ويمكن أن تكتب : تكاءدنى ، أى شق على الأمر . وهى لفظة مشتقة من كأد بمعنى : عقبة . ومنها كؤد أى : شاق .

والكأداء : الشدة والظلم والحزن . وتكاد الشيء : أى كابده .

وتكادنى الأمر : أى شق على . ومثلها : تكاءدنى .

(انظر مختار الصحاح ص ٥١٠ ، القاموس المحيط ١/٣٤٤) .

ولعل الشهرستانى يشير هنا — من طرف خفى — إلى ما ألم بالبلاد من فتن أثرت تأثيراً كبيراً على السلطان سنجر الذى كان يقربه إليه — أى يقرب الشهرستانى — وإلى وفاة نقيب ترمذ الذى كان قد بدأ فى تأليف الكتاب من أجله ، وربما تكون إشارته تلك إلى بلاء آخر ألم به . والله أعلم .

(٢) مكتوبة هكذا ، وقد تكون مشتقة من الحيرة ، ويعنى بها الأمور المحيرة .

ولعلها ، « عادات » كما جاء ذلك فى اللوحة التالية ٣٥ أ ، وهى بمعنى المخالفات ، أى مخالفات العقول . وهى أليق بالأسئلة والاشكالات والشكوك التى نوه عليها .

/ ٣٠ أ محادات(١) العقول

أن الحكيم يطلب العلة في كل شيء والسبب لكل حادث . إما علة فاعلية ، أو علة مادية ، أو علة تمامية ، وقلما يطلب علته الصورية .

فأول مايسأل عن حصر المبادىء ، أهي(٢) المحصورة في عدد(٣) معلوم ، [أم] غير محصورة ولا متناهية ؟

فان كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أولى من عدد .

وإن من الأوائل من قال : المبادىء أربعة : الأول والعقل والنفس [والهيولى] .

---

(١) محادات : أى مخالفات . وهى لفظة مشتقة من حاد ، محادة : المخالفة ومنع مايجب عليك . وكذا التحاد . (انظر القاموس المحيط ١ / ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، مختار الصحاح ص ١٢٦) .

فكأنه يقول : مخالفات العقول ، يقصد بها التناقض الذى وقع فيه ابن سينا . وهو فى ذلك يؤكد ماسبق أن قاله من أنه سيبين وجه التناقض فى كلام الشيخ الرئيس ثم يرد عليه معقباً وناقداً وداحضاً .

ومحادات العقول هى آخر ما أشار إليه فى نهاية المسألة الخامسة، وكان من الطبيعى أن يذكر الأسئلة والشكوك والإشكالات ثم المحادات ، إلا أنه بدأ بالمحادات ، وثناها بالاشكالات.

وبالرجوع إلى « مصارع المصارع » للطوسى ، وجدته يقول فى ل ٢١٦ ، ٢١٧ :
(وعد فى المسألة السادسة حصر المبادىء ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى) .
ولكن قول الشهرستانى كان واضحاً صريحاً فى أنه سيضم المسألة السادسة إلى السابعة عندما قال : المسألة السادسة فى حصر المبادىء حولت مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك معضلة (انظر مصارعة الفلاسفة ل ٣ب) .
ولذا لم أجد نصاً للمسألة السادسة فيما نقله الطوسى ، وعليه تكون بداية المسألتين السادسة والسابعة هو ما قاله فى اللوحة ٣٠ أ ، وبدأه بقوله : محادات العقول .

(٢) مكتوبة فى الأصل : وهى ، والأصح : (أهى) على سبيل الاستفهام والتساؤل .

(٣) مكتوبة فى الأصل : عدم .

ومنهم من قال : خمسة ، وزاد الطبيعة .

ومنهم من قال : ستة ، وزاد الخلاء .

ومنهم من قال : سبعة ، وزاد الدهر والزمان .

وابن سينا يميل إلى أنها تسعة هى العقول [و] المفارقات ، وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ نيفا وأربعين عقلا . وربما يقول تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات ، وتعددت النفوس بعدد الأفلاك ، ولربما دل الرصد على أنها تسعة .

فما الذى ينجينا من هذه الحيرة ؟ ومن الذى يخلصنا من هذه الورطة ؟!

[إشكال]

المفارقات تتميز بالفصول النوعية ، كالنطق للانسان . أو بعوارض شخصية ، كالشكل/٣٠ب والصورة للانسان ، أم بوجه آخر ، كما نص عليه أنها تمايز بالحقائق الذاتية .

وهذا التقسيم ليس معلوما . فان اسم الجوهرية قد شملها شمولا ذاتياً ، كالجنس . فلا بد من تمييز بفصل ذاتى نوعى .

ولا بد من عوارض شخصية عينية ، حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا [أ] و ذاك .

ولا يكون ذلك إلا بأبدان لها كالأفلاك ، فلا تكون إذاً مفارقة مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينها[1] وبين النفوس الإنسانية ،

وحينئذ يتمكن فيها هيئات من أحوال حركات الأفلاك ، كما تمكنت فى النفوس الإنسانية من حركات الأبدان .

وبالجملة ، فتخرج من أن تكون مفارقات من كل وجه .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : بينهما .

إشكالات

الجسم مركب من مادة وصورة ، ويستدعى علة فاعلية .

فما العلة لوجود المادة ؟ وما العلة فى وجود الصورة ؟ وما العلة لتركبهما معاً ؟

فإن كان الإمكان فى ذات العقل الأول هو العلة لوجود المادة ، فالإمكان فى كل موجود غير واجب الوجود كذلك ؛

فليناسب وجود المادة [حتى يوجد كل موجود ممكن] ، بل الإمكان/٣٦ أ طبيعة عدمية ، فلا يناسب وجود شىء ما .

والعلة فى وجود الصورة ، لا يجوز أن يكون إمكان وجوده ، بل وجوب وجوده بالغير . ووجوب الوجود بالغير[1] فى كل موجود عن العقل الأول على وتيرة واحدة ، فليناسب كل صورة .

وبالجملة ، ما تذكرونه من وجود[2] المناسبات فى العلل ، فهو موجود فى المعلولات ، فليست العلة أولى بعليتها من المعلول .

ثم الاستعداد فى المادة ليس متناهياً[3] فى جميع المواد ، بل مختلف . فما سبب الاختلاف فيها ؟

وإنما تختلف [الصور لاختلاف استعدادات المواد ، والهيولى الأولى لا تختلف] استعداداً ، بل هى مستعدة لقبول صورة الجسمية فقط .

---

(١) مكتوبة فى الأصل : بالعين .

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد يصح أن تكون : وجوه .

(٣) لا تتناسب كلمة « متناهياً » هنا مع سياق الجملة ، وإنما كان من الأصوب أن تكون : متشابها .

فأما مقادير الصور والأشكال فى الصغر والكبر والأقل والأكثر والخاصة والأثر ، فيستدعى عللا تناسبها .

فما تلك العلل ؟ وما الذى أوجب اختصاص الهيولى بقبول صورة الجسم [و] الشكل ، على المقدار الذى هو عليه ، ليس يزيده ولا ينقصه ؟

وأنكم طلبتم العلة لكريتها ، فقلتم : إن العلة إذا كانت واحدة ، والمادة واحدة ، وجب أن يكون الجسم متشابه الأجزاء ، وهو شكل الكرة ، إذ لازاوية فيها/٣٦ب يتخصص بها شكلا مربعاً أو مثلثاً أو غير ذلك .

فهلا طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجماً أو فلكا ، علة ، فيعرف بها مقادير الأعظام والأجسام ، وكذلك القول فى أبعادها وأماكنها وحركاتها وأزمانها ؟

فان المجسطى ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة وجودها .

والالهيات تشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية .

والمطالبة توجهت عليهم فى هذه المشاكل ، توجه مطالبة الغريم على الغريم المماطل .

وإذا أعتيك جارانك ، فعولى على ذى بيتك .

سؤال وإشكال

إن كان كل متحرك يستدعى محركا ، فان [كان] المحرك متحركا، استدعى أيضاً محركا ، وتسلسل القول فيه إلى أن يستند إلى محرك غير متحرك .

فلا يخلو بعد ذلك : إما أن يكون ذلك المتحرك الأول ساكناً ، أو غير ساكن ولا متحرك .

فان كان ساكنا ، فالسكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها .

وإن كان غير ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهراً عقليا .

فا الذى /٣٧ أ أوجب فيه أن يكون محركا لغيره ؟

أشوق يحمله ؟ أم كمال يطلبه ؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أيمكن الوصول إلى كماله ؟ أم لا يمكن ؟

فان أمكن ووصل ، فيجب أن يقف عن التحريك ، فيسكن المتحركات كلها .

فان لم يمكن ، ولا يصل إلى كماله البتة ، فهذا إذاً متعب ، دائم العذاب ، متواصل الأحزان ، متزايد النقصان ، لا يزداد بحركة إلا شوقاً إلى كماله ، ولا شوقه إلا بُعداً عن كماله .

وإن قيل : أنه ينال فى كل حركة كمالا جزئياً ، فالتذاذه بكماله الجزئى ملهية عن أذى الشوق إلى كماله الكلى .

قيل : من مواقف العقل وقصوره عن نيل كماله الكلى ، ملهية عن الالتذاذ بكماله الجزئى .

[و] إن كان الجسم للكل كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ، إذ ليس وراءها خلاء ولا ملاء [يظهر لسطح هو أعلى . فاذا توهم شيئاً إما خلاء أو ملاء] ، فحينئذ يتصور لك سطح أعلى .

ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان متوازيين ، فا الذى أوجب تعين

القطبين بالمكان الذى هو فيهما الآن ، وأجزاء الكرة متشابهة متساوية ، وليس جزء أولى من جزء .

وإنما أطلب بهذه المطالبة العلة الفاعلية لا الغائية .

ثم إن كانت حركات الأجرام مكانية ، أوجبت/٣٧ب خرق تلك الأجرام ، وهى لا تقبل الخرق .

وإن كانت وضعية ، فالحركات الوضعية إنما تحدث إذا سبقتها حركة المكان والأين ، كالمربع ذو وضع . فاذا تحركت رجله إلى شكل آخر غير التربيع ، حدثت له حركة هى فى نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض .

فلا بد من حركة النقلة لبعض الأجزاء ، حتى تتبدل بسببه سائر الأجزاء بعضها إلى بعض ، وإلا فالحركة فى الوضع لا يتصور وجودها .

شك

العلة والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجوده ، ووجد منه شىء آخر .

ثم قد يكون بماهية وجوده من ذاته ،

وقد يكون من غيره .

وما يكون من غيره ، فقد يكون كالجزء لما هو معلول له ، كالصورة والمادة للجسم .

أو لا يكون ، كالفاعل والغاية على التقسيم الذى ذكره ابن سينا فى كتبه .

وغرضه حصر العلل فى أربعة : المادة ، والصورة ، والفاعل ، والغاية .

فالشك عليه : أن المادة لم يتم لها وجود ، ووجد منها جسم . وما لم يتم وجوده فى نفسه ، فكيف يوجد منه شيء آخر ؟ !

ثم التقسيم الذى أورده ليس [بحاصر لجميع] أقسام العلل/١٣٨ آ، ويمكن أن يوجد شيء آخر سوى الأقسام التى أوردها . كما عدوه من الآلة .

وما ذكره من التقوم به ، احتراز لفظى ، ليس يمنع معنى العلية والسببية .

ولو قيل : الفاعل والغاية كافيان فى العلية ، والمادة كالآلة ، والصورة كالصورة فى نفس الفاعل ، فمن زاد أو نقص من التقسيم ، كان له محال ، ولم يلزم منه محال .

* * *

إثبات النبوة

من مدارك العقل ومناهجه

مخرج العقول الهيولانية الإنسانية من القوة إلى الفعل ، يجب أن يكون عقلا بالفعل . فإنها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة ، ببرهن مسلم .

فلم ينبغى أن يكون ذلك المخرج — الذى هو عقل بالفعل — واحداً بعينه ، هو العقل الفعال ، المدبر لفلك القمر ، فسمى واهب الصور ، دون العقول التى هى مدبرات ، كسائر الأفلاك أو معها بالشركة ؟

ولم لا تضاف الصور كلها إلى العقل الأول ، الذى هو واسطة الكل ، فيكون هو الواهب الفعال ، ولا تتكثر ذاته بتكثر الصور ، كما لا تتكثر ذات العقل الأخير ؟

بل ولم لا تضاف الصور كلها إلى واجب / ٣٨ب الوجود الأول تعالى وتقدس ، فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور ؟ !

تبارك الله الواحد ، القهار ، العزيز ، الجبار ، الكريم ، الوهاب .

وإن طلبتم شيئاً قريباً من السماويات ، وجعلتم الفلك الأخير [و] مدبره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على المواد الصور ، التى استعدت لها .

فلم اعتبرتم القرب المكانى فى الجواهر العقلية ؟ !

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية فى البعد والقرب على السواء ؟ !

وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج لما بالقوة إلى الفعل من العقول ؟ !

« الله وليّ الذين آمنوا ، يُخرجهم من الظلمات إلى النُّور[1] » .

وهلا جوزتم أن يكون من العقول الإنسانية ما هو عقل بالفعل ، فيكون هو السبب القريب ، المؤيد بالقوة القدسية ، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة [القدسية[2]] ؟

وأوجبتم فى النفوس تفاضلا ، وفى العقول ترتبا ، والمتفاضلات المترتبات تنتهى إلى واحد هو الأفضل ، ولا يتسلسل ؟ !

« يا أيها النبيّ إنّا أرسلناكَ شاهداً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً[3] » .

اللهم انفعنا [بما] /٣٩ أ علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

كتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى ، فضائل بن أبي الحسن ، الناسخ الشافعي .

رحم الله قارئه وكاتبه ، آمين .

وكان الفراغ من نسخه فى العشر الأخير من صفر ، سنة تسعين وخمسمائة

وحسبنا الله ونعم الوكيل

ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

---

(١) س البقرة : آية ٢٥٧ .

(٢) مكتوبة فى الأصل : الجذبة ، ويمكن أن تقرأ الجسدية أيضاً لكنها لا تتفق وسياق الجملة .

(٣) س الأحزاب : آية ٤٥ ، ٤٦ .

فهارس المخطوط

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الاعلام

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس الفرق والملل والنحل

فهرس المراجع

القرآن الكريم

أولا : الكتب الخطية :

١ — تاريخ الذهبي « دول الإسلام في التاريخ » مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٤٢ تاريخ المجلد ٢٦

٢ — سير أعلام النبلاء للذهبي . مخطوط بمكتبة الأزهر برقم (٧١٢) ١٠٦٦٨ المجلد ١٢ ، القسم الثانى .

٣ — الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية . رسالة دكتوراه لسهير محمد مختار مخطوط بجامعة عين شمس .

٤ — مصارع المصارع لنصير الدين الطوسى . نسخة دانشكده الهيات ومعارف وعلوم عقلى برقم ١٥٢٦١ إيران - طهران .

٥ — مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار . مخطوط للشهرستانى بمعهد المخطوطات العربية .

ثانياً : الكتب المطبوعة :

١ — أحسن التقاسيم للبشارى المقدسى ط . سنة ١٨٧٧ م

٢ — الأسفار الأربعة ج ٢ ، ٣ للشيرازى (صدر الدين) ط . الهند .

٣ — الإشارات والتنبيهات لإبن سينا ج ١ القسم الثالث والرابع . بتحقيق د. سليمان دنيا . ط . دار المعارف .

٤ — الأعلام لخير الدين الزركلى ج ٧ ط . الثانية .

٥ — إغاثة اللهفان لإبن قيم الجوزية ج ٢ ط . لسنة ١٣٨١ هـ .

٦ — أفلوطين عند العرب . تحقيق وتقديم د . عبد الرحمن بدوى ط : سنة ١٩٦٦ م

٧ — البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ بلا تاريخ

٨ — تاريخ حكماء الإسلام للبيهق (ابن فندق) تحقيق محمد كرد على ط .
سنة ١٢٦٥ هـ دمشق .

٩ — تاريخ الدعوة الإسماعيلية لمصطفى غالب ط . سنة ١٩٥٣م دمشق .

١٠ — تبيين كذب المفترى فيما نسب للامام الأشعرى لابن عساكر .
تحقيق محمد الكوثرى ط . القاهرة .

١١ — تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ط . الثانية .

١٢ — التعريفات للجرجانى ط . الحلبى سنة ١٣٥٧ هـ .

١٣ — تهافت الفلاسفة للامام الغزالى . تحقيق د. سليمان دنيا ط : الرابعة .

١٤ — خريف الفكر اليونانى للدكتور عبد الرحمن بدوى ط . الثالثة .

١٥ — راحة الصدور وآية السرور فى تاريخ الدولة السلجوقية للراوندى
ترجمة د. ابراهيم الشوارب وآخرون ط . سنة ١٩٦٠م .

١٦ — الرسالة العرشية لابن سينا ط . الأولى .

١٧ — روضات الجنات للخوانسارى ج ٤ ط . الثانية .

١٨ — شتاء الفكر اليونانى للدكتور عبد الرحمن بدوى ط . الثالثة .

١٩ — الشفاء لابن سينا . ج ٢ تحقيق د. محمد يوسف موسى وآخرون .

٢٠ — الشفاء - المنطق - ٣ - العبارة تحقيق محمود الخضيرى ط . سنة ٩٧٠ م .

٢١ — طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ج ٢ ، ٤ ط . الثانية .

٢٢ — طبقات الشافعية لعبد الرحيم الأسنوى ج ٢ .

٢٣ — العبر فى خبر من ذهب للذهبي ج ٢ تحقيق فـؤاد السيد ط .
سنة ١٩٦١م الكويت .

٢٤ — عيون الأخبار لابن قتيبة ج ١

٢٥ — فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة لفلوطرخس . ترجمة قسطا بن لوقا.

٢٦ — الفرق بين الفرق للبغدادى . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .
٢٧ — القاموس المحيط للفيروز آبادى ج ١ - ٤
٢٨ — الكامل فى التاريخ لابن الأثير ج ٨
٢٩ — كشف الظنون لحاجى خليفة ج ٢ ط . سنة ١٢٦٢ ه
٣٠ — لسان العرب لابن منظور ج ٧
٣١ — مختار الصحاح للسيد محمود خاطر
٣٢ — المختصر فى أخبار البشر (تاريخ أبى الفداء) ج ٣ ط . سنة ١٣٢٥ ه
٣٣ — مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع للبغدادى ج ٢ ط . سنة ١٣٧٣ ه تحقيق محمد البجاوى .
٣٤ — معجم الأدباء لياقوت الحموى ج ٥ ط . سنة ١٩١٦ م .
٣٥ — معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ج ١٠ ط . سنة ١٣٨٠ ه .
٣٦ — مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ج ١ بلا تاريخ .
٣٧ — الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ، ٢ ط . سنة ١٣٨٧ ه تحقيق محمد سيد كيلانى .
٣٨ — مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور على سامى النشار ط . الثانية .
٣٩ — النجاة لابن سينا تحقيق محي الدين صبرى الكردى ط . الثانية .
٤٠ — النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ج ٥ ط . دار الكتب المصرية .
٤١ — نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى ط . سنة ١٩٣٤ م . تحقيق الفرد جيوم .
٤٢ — الوافى بالوفيات للصفدى ج ٣ ط . سنة ١٩٥٣ م دمشق .
٤٣ — وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ط . سنة ١٣٦٧ ه .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

١ — G. A. L. Brockelmann. G. I; S. I
٢ — تاريخ بيهق . بالفارسية . للبيهق . تحقيق أحمد بهمنيار .

رابعاً : المجـــلات :

١ — مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ، الرابع مقال بالفارسية لمحمد تقى دانش .

فهرس الموضوعات

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

مطبعة الجبلاوى
٢٠٢ شارع الترعة البولاقية

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٧٥١ / ٧٦